

·e

Luis Fernando Cardona
[Editor académico]

Heidegger

El testimonio del pensar

Autores

Nicolás Alvarado

Amalia Boyer

Luis Fernando Cardona

Alfonso Flórez

Javier González

Carlos B. Gutiérrez

Francisco de Lara

Andrés Arturo Leyte

Jorge Francisco Maldonado

Carlos Másmela

Carlos Alberto Ospina

Dina Picotti

Carlos Enrique Restrepo

Jorge Eduardo Rivera

Alberto Rosales

Roberto Rubio

Francisco Sierra

Franco Volpi

Heidegger: el testimonio del pensar (2006: sep. : Bogotá, Colombia)
Heidegger: el testimonio del pensar / editor académico Luis Fernando Cardona. – 1a ed. – Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
394 p. ; 24 cm.
Incluye referencias bibliográficas.
ISBN : 978-958-716-045-1

1. HEIDEGGER, MARTIN, 1889-1976 - CRÍTICA E INTERPRETACIÓN - CONGRESOS. 2. FILOSOFÍA ALEMANA - HISTORIA Y CRÍTICA - CONGRESOS. 3. FILOSOFÍA DEL LENGUAJE - CONGRESOS. 4. ESTÉTICA - CONGRESOS. 5. FENOMENOLOGÍA - CONGRESOS. I. Cardona, Luis Fernando, ed. II. Lara, Francisco de, 1974-. III. Rubio, Roberto. IV. Rivera, Jorge Eduardo, 1927-. V. Leyte, Andrés Arturo, 1956-. VI. Rosales, Alberto. VII. Maldonado, Jorge Francisco. VIII. Boyer, Amalia. IX. Picotti, Dina V. X. Másmela, Carlos. XI. Alvarado, Nicolás. XII. Ospina, Carlos Alberto. XIII. González, Javier Ignacio, 1954. XIV. Volpi, Franco, 1952-. XV. Flórez, Ricardo Alfonso. XVI. Gutiérrez, Carlos B. XVII. Sierra, Francisco. XVIII. Restrepo, Carlos Enrique. XIX. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Filosofía.

CDD 193 ed. 21

Catalogación en la publicación - Pontificia Universidad Javeriana. Biblioteca General

ech. Noviembre 22 / 2007

LUIS FERNANDO CARDONA
[*Editor académico*]

HEIDEGGER
El testimonio del pensar



Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía

Editorial Pontificia Universidad Javeriana
Transversal 4ª Núm. 42-00, primer piso
Edificio José Rafael Arboleda, S.J.
Teléfono: 3208320 ext. 4752
www.javeriana.edu.co/editorial
Bogotá, D.C.

Corrección de estilo
César Mackenzie Trujillo
Autoedición
Víctor Albarracín
Impresión
Javegraf

Primera edición: diciembre de 2007
ISBN: 978-958-716-045-1
Número de ejemplares: 500

CONTENIDO

Tercera parte
En torno a las *Contribuciones a la filosofía*

Cuarta parte
El lenguaje y el decir poético

Quinta parte
El diálogo de Heidegger con la tradición metafísica

PRESENTACIÓN

Este libro es el resultado del *Encuentro internacional Heidegger: el testimonio del pensar*, realizado en Bogotá durante el mes de septiembre de 2006, y organizado por la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana con el apoyo institucional del Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana, el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, la Facultad de Filosofía de la Universidad de la Salle, la Facultad de Filosofía de la Universidad de Caldas, la Facultad de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander, la Universidad del Norte y la Universidad Externado de Colombia. Este encuentro se organizó para conmemorar los treinta años de la muerte de Martin Heidegger, que nació en Messkirch el 26 de septiembre de 1889 y murió en Freiburg el 26 de mayo de 1976.

El libro recoge una selección de los trabajos presentados en este encuentro por investigadores nacionales e internacionales que se han dedicado al estudio y comprensión del amplio recorrido filosófico de Heidegger. Estas contribuciones se agrupan en cinco partes, cada una de las cuales recoge una temática en común, buscando mostrar así el valioso testimonio del pensar que podemos encontrar en los caminos trasegados por el mismo Heidegger.

En la primera parte se presentan dos trabajos que abordan el camino del joven Heidegger en la determinación de la naturaleza y de la tarea propia de la filosofía. En el primero, titulado *Fenomenología del ser posible: la filosofía según el joven Heidegger*, el profesor Francisco de Lara de la Universidad Autónoma de Madrid (España) expone la comprensión de la filosofía que es propia del joven Heidegger mediante la explicación del modo en que éste concibe la *motivación fundamental del filosofar*. Dicha explicación muestra el modo en que Heidegger piensa la motivación que da pie a la filosofía para clarificar, desde ahí, la

figura filosófica que surge del seguimiento coherente de esa motivación. Este es precisamente uno de los hilos conductores más adecuados para mostrar a fondo y desde su base la comprensión heideggeriana del quehacer filosófico y, por ello, uno de los frentes que mejor permiten discutir hoy con el pensamiento de Heidegger.

En el segundo trabajo, titulado *Figura y sentido: la cuestión de la configuración de sentido en Heidegger*, el profesor Roberto Rubio de la Universidad Católica del Maule (Chile) expone cómo el programa filosófico titulado *Ser y tiempo* se presenta como una indagación acerca del ser en su carácter de sentido. Entendido como la esfera de comprensibilidad a la luz de la cual algo puede manifestarse, el sentido es tematizado por Heidegger con vistas al problema de la manifestabilidad de todo ente a partir de su ser. Según Rubio, Heidegger accede así a la cuestión de la comprensibilidad de ser desde una perspectiva dinámica: la investigación sobre el ser y el tiempo, que preocupaba al joven profesor Heidegger ya en sus primeros trabajos, intenta explicitar la movilidad en la que el ser se da como sentido. Pero un intento de este tipo se enfrenta a la siguiente cuestión: ¿cómo caracterizar a la movilidad propia del sentido, en la que éste se origina? En este trabajo se intenta mostrar que Heidegger entiende el surgimiento del sentido (de ser) como una cierta dinámica de *configuración*. Así, se afirma aquí que a la base del planteo de Heidegger se encuentra una radical reflexión sobre la conexión entre *figura* y *sentido*.

En la segunda parte se presentan seis trabajos en los cuales se abordan diferentes problemas filosóficos enmarcados en la perspectiva metodológica y temática abierta por *Ser y tiempo*. En el primer trabajo, titulado *Un vacío en Ser y tiempo*, el profesor Jorge Eduardo Rivera de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile), partiendo de su comprensión de la postura fundamental de Heidegger en *Ser y tiempo* frente a la metafísica tradicional, expone cómo dicha postura se ve afectada por un vacío fundamental. En esta obra de 1927 Heidegger busca realizar una transformación radical de la metafísica; pero esta transformación implica ya una marcha hacia lo que constituye su fondo o fundamento implícito y frecuentemente silenciado en la misma tradición de la metafísica. En esta transformación Heidegger comprende que en ese ente particular que es el hombre hay una cierta

comprensión del ser que es previa a toda metafísica y, a la vez, fundamento posibilitante de ella. Pero, si bien Heidegger buscaba en *Ser y tiempo* mostrar que el tiempo, comprendido originariamente, es el sentido del ser, ese intento, como muy bien se sabe, fracasó. El profesor Rivera presenta en este texto uno de sus reparos fundamentales a este proyecto heideggeriano; pues si bien todas las estructuras del *Dasein* que se analizan y exponen en *Ser y tiempo,* empezando por la propia existencia, esto es, por lo que Heidegger considera como el ser mismo del *Dasein,* se dan también y exactamente en la misma forma en cualquier ser humano *ficto*, entonces los personajes de las novelas, del teatro, del cine, de cualquier narración imaginaria, como son Don Quijote, Sancho Panza, Hamlet, o Los Hermanos Karamasov, tienen exactamente la misma estructura esencial que se describe en *Ser y tiempo*, pues el ser de todos estos personajes es fundamentalmente un estar en-el mundo, y estarlo junto con otros *Dasein*, que también comparten el mundo con ellos. Pero es también preciso reconocer que lo único que les falta a estos personajes *fictos* es la *realidad.* Esta realidad del propio *Dasein* es la que precisamente se puede echar de menos en *Ser y tiempo.* No sólo está ausente en la comprensión del *Dasein*, sino que el mismo Heidegger recusa en la forma más enérgica que el *Dasein* pueda ser un ente real. Por esta razón, el trabajo del profesor Rivera se centra en destacar, frente al análisis del *Dasein*, la ineludible afirmación de la realidad del hombre.

En el segundo trabajo, titulado *El Dasein inhabitable: fuera de la conciencia moderna*, el profesor Arturo Leyte de la Universidad de Vigo (España) muestra cómo la conciencia moderna sólo puede ser entendida como *conciencia que es actualidad*, situación que impide precisamente que tenga sentido algo así como una transformación del tiempo, justamente porque por "actualidad" hay que entender solidariamente: a) que todo es tiempo, y b) que ese tiempo es proceso, es decir, línea continúa, tiempo ilimitado. Pero esto significa que lejos de dejar atrás la moderna substancia infinita, ésta se consuma por medio de su *modificación* temporal: la extensa infinitud espacial de la substancia se modifica, pero sigue siendo substancia (línea alargada) temporal. Para el profesor Leyte, el trabajo filosófico de Heidegger irrumpe en este horizonte, pero, ciertamente, contra él. Su posición no se caracteriza, de todos modos, por promover una nueva concepción del tiempo (y en consecuencia,

de la conciencia ligada a esa determinación), sino por un *retroceso*: no se trata entonces de proponer un significado finito del tiempo frente a su comprensión infinita, sino de descubrir el origen de ese tiempo infinito en la finitud. Pero, desde el momento en que el "tiempo infinito" es solidario de la "conciencia actual", ese retroceso significa también un desmontaje de la conciencia. Pero ese camino tiene que pasar por el reconocimiento de que, en realidad, no ya el *Dasein*, sino la conciencia, esconde la propia posibilidad de su desmontaje: así pues, en lugar de autoconciencia, tenemos ahora autodesmontaje. El resultado del desmontaje –del retroceso– revela un *más acá* del *Dasein*, justamente su origen, que se puede entender como el *Da*, que ya no resulta comprensible como punto extenso (aquí, allí) ni como punto temporal (instante), sino como "límite" o tránsito "de... a...", que delimita un ámbito del cual resultan inseparables tanto el origen, el "de...", que nunca desaparece ni se supera, como el final, el "a...", que no define una terminación absoluta. Pues bien, ese "de...a..." o tránsito, que se puede entender en un momento del análisis de *Ser y tiempo* como temporalidad o sentido, definible todavía desde la conciencia y la muerte, se interpreta ya desde el "*Da*" como *la nada*. Según el profesor Leyte, la nada, nombre metafísico de la temporalidad, atraviesa el *Dasein*, pero ya entendido como *sein*, es decir, como *Da*, y no como conciencia.

En el tercer trabajo, titulado *Movimiento y estancia del tiempo en Heidegger*, el profesor Alberto Rosales de la Universidad Simón Bolívar (Venezuela) analiza de manera cuidadosa cómo Heidegger buscaba en *Ser y tiempo* fundar la comprensión de ser y la filosofía toda en la temporalidad; pero es también necesario reconocer que comprender su teoría de la temporalidad presenta algunas dificultades, no sólo por la naturaleza de la cuestión y porque su autor no publicó la sección de esa obra que debería tratar el asunto en forma exhaustiva, sino también porque esa teoría contiene tesis que parecen contradecir nuestra experiencia del tiempo y además oponerse entre sí. Estas dificultades se agudizan al encontrar en el texto de 1927 una serie de pasajes que afirman que la temporalidad no es una sucesión y otros que sostienen que es estática y constante; igualmente, encontramos pasajes que atribuyen a la temporalidad movimientos como, por ejemplo, el cambio de la temporalidad propia a la impropia y viceversa. Esta situación

nos permite entonces preguntar si el tiempo es un movimiento. Pero si lo es, ¿cómo puede decirse que él no pasa? ¿Si el tiempo no pasa, en qué sentido tampoco está detenido? El trabajo del profesor Rosales busca atender estas preguntas, haciendo justicia en todo momento a la teoría de Heidegger sobre el tiempo e indicando también en qué sentido la noción heideggeriana de la temporalidad debe ser comprendida como movilidad estática.

En el cuarto trabajo, titulado *La formalización de la culpa y la ontología de la privatio boni en Ser y tiempo*, el profesor Luis Fernando Cardona de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia) analiza cómo Heidegger en el parágrafo 58 de *Ser y tiempo* transforma la manera clásica de comprender la naturaleza de la *privatio* en su relación directa con la localización de la fuente del *malum morale*. Esta transformación le permite a Heidegger indicar que la naturaleza negativa del mal permanece oscura en la ontología clásica y que, por ello, se hace necesario considerar con detenimiento lo que habitualmente entendemos por culpa como un modo de ser del *Dasein*. Así, el profesor Cardona examina en su texto la estrategia de formalización existencial de la culpa desarrollada por Heidegger en 1927, pues dicha formalización busca ofrecer una aproximación a la ontología que subyace al concepto clásico de *privatio boni*. En esta estrategia se busca comprender la idea habitual de ser-culpable, mostrando cómo el ser-culpable corresponde a un modo de ser originario del *Dasein*. Los resultados de esta formalización permiten, según el profesor Cardona, sacar a la luz la ontología que se encuentra a la base de la noción clásica de la *privatio*. Con este recorrido se pretende abordar el desmonte realizado por el mismo Heidegger de la concepción clásica del mal como *privatio boni*, pues de este modo se logra resaltar la necesidad de pensar de un modo originario la nihilidad que se encuentra presente en las formas diversas del mal encontradas frecuentemente en nuestra cotidianidad histórica.

En el quinto trabajo, titulado *El Uno y la música: volviendo sobre la diferencia desde la música*, el profesor Jorge Francisco Maldonado de la Universidad Industrial de Santander (Colombia) analiza la problemática general del *Uno* que se encuentra desarrollada en el capítulo cuarto de la primera sección de *Ser y tiempo*. El profesor Maldonado señala que en una primera lectura se tiende a considerar esa realidad del *Dasein* como problemática o deseable de

ser superada de algún modo. Pero en una lectura más cuidadosa se puede ver también que este modo de ser resulta crucial para el análisis del *Dasein* en su cotidianidad media. Al detenernos en el modo propio de nuestra actual cotidianidad, podemos ver que el análisis de la problemática general del *Uno* sigue siendo vigente y, más aún, adquiere nuevas determinaciones esenciales. Entre estos aspectos novedosos este texto resalta la experiencia musical actual, donde la cotidianidad no deja de ser sonora, pero principalmente musical. Con esto se quiere indicar cómo el intento explicativo del ser "uno" efectivamente hace justicia a la realidad musical actual. Pero la justificación de dicha relación, según el profesor Maldonado, se puede encontrar también en la música misma, pues en ella se ha mantenido la tradición de la forma "tema con variaciones". En esta forma se muestra perfectamente el movimiento heideggeriano del ser "uno" e indica también algo sobre la naturaleza de la diferencia.

En el sexto trabajo, que cierra esta segunda parte de este libro, titulado *Lo cercano y lo distante: la lógica de la proximidad*, la profesora Amalia Boyer de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia) estudia cómo para Heidegger sus dos obras más importantes son *Ser y tiempo* e *Identidad y diferencia*. Su apuesta interpretativa de esta consideración consiste en leer el primero de estos textos a través del segundo, es decir, en función de los conceptos que emergen y que serán desarrollados más tarde. En particular, la atención de la profesora Boyer se centra en los conceptos de cercanía y lejanía. En este orden de ideas ofrece inicialmente una definición de estos conceptos, luego muestra cómo esta distinción ya está en operación en *Ser y tiempo*, y procede seguidamente a hacer un análisis del argumento central de *Identidad y diferencia*, para mostrar cómo y hasta qué punto esta tarea de interpretación ilumina una de las más importantes descripciones del Ser como Evento (*das Ereignis*).

En la tercera parte se presentan dos trabajos que examinan una serie de problemas programáticos que podemos encontrar al detenernos en el sentido general de la obra *Contribuciones a la filosofía* de 1936. En el primero de ellos, titulado *La transformación del pensar en el tránsito hacia "el otro comienzo" en el planteo de M. Heidegger*, la profesora Dina Picotti de la Universidad del Salvador (Argentina) examina cuidadosamente por qué el viraje (*Kehre*) del ámbito

entitativo, desplegado por la metafísica, al ámbito originario del ser como evento (*Ereignis*), planteado por Heidegger como "el otro comienzo del pensar" que exigiría la experiencia indigente de nuestros tiempos, significa realmente una profunda transformación del modo de pensar vigente en el mundo de la sistematización total, plenamente globalizado, y de las actitudes que conlleva. La profesora Picotti señala en su texto que, como el mismo Heidegger lo indica a lo largo de su obra *Beiträge zur Philosophie- Vom Ereignis* de 1936, pero publicada por primera vez tan sólo en 1989, el pase al "otro comienzo" requiere la decisión de un salto, que abandone un modo de pensar por todo otro, aunque en diálogo memorante con la tradición, desde lo abierto de la historia del ser y su verdad, a la que sólo se podrá fundar y no fundamentar, corresponder y no sistematizar, nombrar más no determinar. Para la profesora Picotti, este desplazamiento del comienzo significa sobre todo una profunda transformación de las actitudes propias del *animal rationale,* que se reconoce ahora como ahí-del ser, estando a su cuidado y no manipulándolo, a través de la habitación de un mundo, no el dominio, en la devolución del ser a las cosas, no su mera objetivación e instrumentación, en el pleno 'ser-con' los demás hombres de un construir conjunto, es decir, no en el imperio de unos sobre otros. Por ello, la honda experiencia de crisis en todos los ámbitos de las sociedades contemporáneas, precisamente en la época en que parecen haberse alcanzado las máximas posibilidades de conocimiento y manejo de las cosas, urge entonces con instancia repensar y asumir nuestra situación en su dimensión esencial, para poder así responder a los graves desafíos actuales. Y, en el segundo trabajo que cierra esta tercera parte, titulado *Todo, sistema y fuga en las Contribuciones a la filosofía*, el profesor Carlos Másmela de la Universidad de Antioquia (Colombia) busca dar cuenta del concepto de "todo" (*Ganzes*) en las *Contribuciones a la filosofía*, destacándolo, por un lado, frente a la idea metafísica de sistema y exponiéndolo, por el otro, como "ensamblaje" (*Gefuge*) del *Ereignis*, a la luz de la constelación de los elementos constitutivos propios de una filosofía del tránsito.

En la cuarta parte se presentan tres trabajos que estudian problemas selectos de la consideración heideggeriana del lenguaje y de la naturaleza propia de la obra del arte y del decir poético. En el primero, titulado *Trazo y marca: el lugar de lo sensible en el origen del lenguaje*, el profesor Nicolás

Alvarado de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia) indica cómo la insistencia del pensamiento de Heidegger sobre la obra de arte y sobre la esencia del lenguaje hacen parte de una estrategia más amplia a través de la cual se pretende desligar la raíz ontológica de estos fenómenos de sus determinaciones metafísicas y preparar así la pregunta por la verdad del ser. Esta posición general implica dos renuncias específicas, pues conlleva, por un lado, a abandonar la interpretación estética de la obra de arte y, por el otro, a superar la fundamentación lingüística del lenguaje. En ambos casos queda en entredicho un elemento común: la oposición entre lo sensible y lo inteligible, ya sea como división forma-materia en la obra de arte o como significado-significante en el lenguaje. Para el profesor Alvarado, el pensamiento del mal llamado segundo Heidegger parece ir encaminado hacia un tipo de reflexión que ya no pasa por las figuras de la sensibilidad. Sin embargo, y como es común en Heidegger, esta "destrucción" de la estructura tradicional no supone su negación abstracta ni su superación dialéctica, pues otra experiencia del pensamiento supone también otra experiencia de la sensibilidad. Las claves fundamentales de esta recomposición de la sensibilidad son asumidas en este texto bajo las nociones de trazo y marca, tal como aparecen en *El origen de la obra de arte*, en *El seminario sobre Herder y el origen del lenguaje* de 1939 y en las conferencias sobre la esencia del habla de los años cincuenta.

En el segundo trabajo, titulado *El arte como tiempo detenido*, el profesor Carlos Alberto Ospina de la Universidad de Caldas (Colombia) examina la tesis ampliamente conocida de Heidegger de que "el arte es ponerse en obra la verdad". Sin lugar a dudas, esta formulación nos conduce a una dimensión extraña en el modo de referirnos al arte, pues ni la verdad ni la obra de arte de las cuales habla corresponden a la verdad enunciativa y al objeto artístico de los museos. Para Heidegger, la verdad aquí es entendida como *polemos*, es decir, como lucha entre dos dimensiones: lo no-presente, oscuro y siempre desconocido (la tierra), y las relaciones, conexiones y sugerencias (mundo) que ella es capaz de hacer patente. Para el profesor Ospina, el lugar en el cual acaece esta contienda es precisamente el tiempo, ese instante detenido para que siempre sea mirado en lo que allí acaece. Este tiempo detenido, que es la obra de arte, no se da como un transcurrir

o una sucesión, sino, más bien, como un tránsito o movimiento interno de la cosa que se mueve de un primer comienzo (la historia acontecida) a otro comienzo (el tiempo-ahora como lo no sido, la historia de lo que todavía no ha pasado).

En el tercer trabajo, titulado *Casa del ser. Significación y expresión*, el profesor Javier González de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia) examina el sentido que tiene la denominación heideggeriana del lenguaje como "casa del ser". Esta denominación habla del lenguaje no como la filología o la filosofía analítica lo conciben, sino que indica, más bien, su origen y fuente. Este origen y fuente es precisamente el poema. Para Heidegger, tanto el pensamiento como el poetizar tienen una fuente común. Por ello, el Heidegger de la *Kehre* toma la obra de Hölderlin para desplazar su eje del pensar sistemático al poetizar. Para el profesor González, este hecho es realmente una revolución copernicana que amenaza a la filosofía como sistema, pero al mismo tiempo implica que el pensamiento vivo solamente es tal en la medida en que se expresa. Esta expresión quiere convocar el mundo y abrir la cueva de los ladrones.

Y, finalmente, en la quinta parte se presentan cinco trabajos en los cuales se busca examinar algunos aspectos particulares del diálogo entablado por Heidegger con la tradición metafísica. En el primero, titulado *La maravilla de las maravillas: que el ente es. Wittgenstein, Heidegger y la superación "ético-práctica" de la metafísica*, el profesor Franco Volpi de la Universitá degli Studi di Padova (Italia), asumiendo que la metafísica es el escándalo mismo de la filosofía, pues implica reconocer que ella conduce a las cosas últimas por las cuales el hombre comienza a filosofar, pero que en cuanto tal no resulta fácil determinar también su objeto y su propia naturaleza, aborda inicialmente un diagnóstico del destino de la metafísica en el pensamiento contemporáneo. Este diagnóstico se puede condensar en la siguiente exclamación: ¡la gran metafísica ha muerto! Partiendo entonces de este reconocimiento este trabajo busca examinar el esfuerzo de superar la metafísica realizado en manos de la llamada filosofía continental, particularmente por parte de Heidegger, y de la tradición de la filosofía analítica. Una vez realizado este análisis, el profesor Volpi se detiene en el estudio cuidadoso de la actitud de Wittgenstein frente a la metafísica a

partir de una de sus observaciones sobre Heidegger formulada el 30 de diciembre de 1929 en casa de Moritz Schlick. En la intención de hacer justicia a dicha observación y de comprender plenamente su sentido, este trabajo se detiene, finalmente, en la consideración de la expresión "la maravilla de las maravillas", pues en dicha formulación se condensa el sentido de nuestra relación con la metafísica.

En el segundo trabajo, titulado *El pozo y la Luna. Las dos observaciones de Heidegger acerca de Wittgenstein*, el profesor Alfonso Flórez de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia) examina el sentido de las dos consideraciones tardías del filósofo de Messkirch sobre el trabajo de su colega austriaco. La primera de estas observaciones es de 1966 y se encuentra realizada en el contexto del seminario sobre Heráclito dirigido por Heidegger con la colaboración de Eugen Fink; esta observación se concentra en la distinción entre "juego del lenguaje", en alemán *Spiel der Sprache*, y "juego de lenguaje", en alemán *Sprachspiel*. La segunda observación es de 1969 y se plasma en el contexto del seminario realizado por Heidegger en la Provenza por invitación del poeta René Char; partiendo de la indagación sobre qué quiere decir la pregunta por el ser, esta segunda observación se centra en la naturaleza del proyecto moderno que vincula la experiencia de lo ente con el computo. Para el profesor Flórez, ambas observaciones de la posición de Heidegger frente a Wittgenstein ante su actitud filosófica deben ser entendidas no como dos posiciones aisladas sobre aspectos particulares de la trayectoria filosófica del pensador austriaco, sino como expresión de la toma de posición de Heidegger ante la filosofía contemporánea, pues la concepción filosófica de Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* sigue aún presa del dominio de la subjetividad que caracteriza de modo esencial a la modernidad, así como la concepción fundamental del *Tractatus* constata de manera clara la supresión efectiva del fenómeno en la construcción lógica y computable del objeto de conocimiento. Este trabajo muestra que el predominio de la subjetividad lingüística irreflexiva se armoniza perfectamente con el dominio de la objetividad computable.

En el tercer trabajo, titulado *La crítica a la noción de valor y la interpretación del actuar humano en Heidegger*, el profesor Carlos B. Gutiérrez de la Universidad de los Andes (Colombia) analiza cómo Heidegger se distancia de la concepción de los valores desarrollada por el neokantismo de la

escuela de Marburgo, pues dicha concepción está anclada realmente en los presupuestos fundamentales de la metafísica de la subjetividad. Después de examinar el sentido de este distanciamiento, el trabajo se detiene en la consideración sobre la interpretación heideggeriana del actuar humano en cuanto crítica radical de valores y patrones normativos; pero, en este punto, el profesor Gutiérrez anota que a diferencia de todos los que a partir de un enjuiciamiento crítico de la evolución de la humanidad postulan un contra-activismo, Heidegger avista un pensar sereno, que barrunta la posibilidad de superar la auto-enajenación del ser humano en torno a la cuestión del ser de lo que es, reformulando así una vez más el primado esencial del actuar sobre el hacer.

En el cuarto trabajo, titulado *Heidegger y el método*, el profesor Francisco Sierra Gutiérrez de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia), partiendo del hecho de que la hermenéutica y la fenomenología son para Heidegger ante todo un *modo de investigar*, es decir, un peculiar *cómo* de la investigación, un *cómo* del cuidar, muestra que este *cómo* debe ser considerado en su posibilidad, es decir, no como un *cómo* instrumental, sino ante todo como un *cómo* más comprensivo, concreto y fundamental del existir mismo. El profesor Sierra encuentra que esta decisión fundamental de Heidegger es compatible con la decisión del filósofo canadiense Bernard Lonergan de dar un giro en el filosofar actual hacia una exigencia metódica que exhiba la normatividad primordial del sujeto-en-cuanto-sujeto, que le permita reorientarse y reorientar su historicidad existencial, que no alcanzó en Heidegger una mayor fundación, diferenciación y alcance en su obra posterior a las Lecciones de Friburgo dadas en 1923.

Y, finalmente, en el quinto trabajo que cierra la última parte de este libro, titulado *La superación de la metafísica*, el profesor Carlos Enrique Restrepo de la Universidad de Antioquia (Colombia) examina por qué podemos considerar que la interpretación heideggeriana de la "muerte de Dios" en Nietzsche entraña la significación de un movimiento según el cual la metafísica llega a ser superada, pues después de Nietzsche a la metafísica no le queda sino pervertirse y desnaturalizarse, dado que ya no se divisan otras posibilidades para ella. Para el profesor Restrepo, esta superación compromete el conjunto de la historia acontecida del ser y permite descubrir en el seno de la misma metafísica su esencial constitución onto-teológica.

En todas y cada una de estas contribuciones se pone en evidencia la enorme y sugerente herencia del pensar dejada por los amplios caminos recorridos por el mismo Martin Heidegger. Después de la apertura de estos caminos la filosofía ya no puede ser asumida a partir de lo que habitualmente solemos comprender por ella, y, sin embargo, esta situación remite a la íntima esencia destinal del quehacer más propio de la filosofía. Este quehacer ya no puede seguir siendo una mera asunción historiográfica de una filosofía que se considera más antigua, pues así se la promueve simplemente como un cierto bien cultural, ya sea para emplearla como medio de defensa, ampliación y disposición ideológica de una actitud determinada, o para ponerla al servicio de una aclaración moral puramente personal; pero la filosofía tampoco puede ser entendida como un cierto cómputo historiográfico de la misma historia de la filosofía sin preferencia expresa de un pensador singular, pues con ello se presupone que existe algo así como una "filosofía en sí", reduciendo así la comprensión de su quehacer a un trabajo puramente erudito y digno de expertos altamente cualificados. Pero esto no implica que tengamos entonces que rechazar a la filosofía como tal, como lo sugieren aquellas posiciones que la consideran como algo inútil, al no poder ofrecer conocimientos precisos que puedan orientar inmediatamente nuestra acción en el mundo, pues con este rechazo simplemente no escuchamos aquello verdaderamente peligroso que proviene precisamente del campo de la ciencia, el arte, la cultura y la religión, actitudes que aparentemente sí ofrecen respuestas. Pero esto tampoco quiere decir que podamos ser indiferentes ante el llamado más hondo de la filosofía; paradójicamente, esta indiferencia se promueve allí donde simplemente queremos establecer una relación puramente erudita con la filosofía o nos entregamos a la exigencia más férrea de su cálculo histórico y del obrar propio del hombre, pues en este querer y entrega no se despierta nunca una verdadera decisión por la filosofía ni se promueve una genuina toma de posición ante ella. Ante la filosofía no podemos ser indiferentes por la sencilla razón de que ella nos convoca desde lo más profundo de nuestra existencia, lanzándonos precisamente en cada momento a nuestro ser más abismal y exigiéndonos, por ello, una toma de posición auténticamente radical.

Como el mismo Heidegger lo indica, la conmemoración de las fechas del nacimiento y muerte de los grandes pensadores que han captado en su grandeza esta posibilidad más extrema del pensar no consiste simplemente en el hecho de festejar que aún nos ocupamos de sus grandezas, sino que implica la clara toma de posición viva ante la magnitud de su grandeza histórica, pues sólo así ellos podrán hacernos grandes para asumir lo digno de ser pensado en aquella grandeza que ellos mismos expresan. Por esto, ante un gran pensador, y Martin Heidegger es sin lugar a duda el último de los grandes pensadores, no nos queda otro remedio más que tomar una posición ante él. Este exigirnos, prepararnos y llevarnos a tomar una posición ante él es precisamente la herencia más auténtica de sus caminos en el pensar. Pero, este tomar posición implica inevitablemente proyectar un preguntar que salga al encuentro de su grandeza, es decir, que se confronte con él. Por ello, la pregunta que aún nos queda abierta es la siguiente: ¿hemos salido en la escucha de su pensar al encuentro de su grandeza? ¿Estamos realmente preparados y proyectados para asumir la herencia más auténtica de su pensar que nos convoca desde lo más hondo de su grandeza, y que no es otra cosa que la simplicidad más extrema del propio pensar, de la cual él mismo fue su testigo más fiel?

La bibliografía de los artículos de este libro se dará al final de cada uno de ellos indicando los textos de literatura principal y secundaria abordados por el autor. Para terminar, queremos agradecer de una manera muy especial a todos los conferencistas que hicieron parte de este *Encuentro internacional Heidegger: el testimonio del pensar*, a las instituciones que respaldaron su realización y al público en general que acogió nuestra convocatoria participando de manera entusiasta en cada una de las sesiones del mismo. A todos ellos, muchas gracias.

Luis Fernando Cardona

Coordinador Académico del Encuentro

Bogotá, marzo de 2007

PRIMERA PARTE
El camino del joven Heidegger

FENOMENOLOGÍA DEL SER POSIBLE: LA FILOSOFÍA SEGÚN EL JOVEN HEIDEGGER

Francisco de Lara

Si seguimos considerando relevante organizar un evento en el cual dar cita a una serie de personas para hablar y discutir el pensamiento de Heidegger es, sin duda, porque nos movemos en el convencimiento de que ese pensamiento tiene algo que ver con nosotros. Si la historia de la filosofía consiste en algo más que en el relato consignante de los pensamientos que han sido, es porque apreciamos una cierta continuidad en los problemas y un cierto peso sobre el presente de las soluciones propuestas históricamente; en pocas palabras, porque consideramos que esa historia nos constituye fundamentalmente tanto en sus preguntas como en sus respuestas. Vista así, la historia de la filosofía deviene el lugar de confrontación filosófica con el propio tiempo. En ese sentido, el texto de presentación de este Encuentro Internacional reconoce "la continuidad de un conjunto de problemas que llegan a nosotros y nos constituyen en lo que somos y hemos sido. Por ello Heidegger [...] se instala en el presente, en nuestro presente, como una serie de caminos posibles para repensar nuestra situación actual y nuestro futuro"[1]. Que Heidegger configura nuestro presente de algún modo lo prueba incluso esta misma idea de que la historia sea algo más que un conjunto de hechos pretéritos de los que se puede dar y tener noticia en el presente. En efecto, esta idea de la constitutiva historicidad de todo aquello con lo que nos ocupamos y, en especial, de nuestra propia autocomprensión en cuanto

1 Texto de presentación del "Encuentro internacional Heidegger (1889-1976). El testimonio del pensar", pág. 1. Todas las citas de Heidegger contenidas en este artículo refieren a la *Gesamtausgabe* mediante las siglas GA, seguidas del número de volumen y página. Todas las traducciones de citas son del autor y van acompañadas en nota a pie del texto original. En caso de existir otras traducciones castellanas, el autor remite también a ellas.

hombres y en cuanto filósofos, es una de las convicciones fundamentales que debemos, en gran parte, a Heidegger.

Así pues, si nuestro tiempo está atravesado por concepciones que él no ha ganado propiamente, que no ha logrado en una investigación propia y directa, y si Heidegger es precisamente un pensador que atraviesa de modo fundamental este tiempo que nos toca pensar, la tarea de las contribuciones presentadas en este Encuentro no puede ser otra que mostrar un problema o perspectiva en los que Heidegger siga hoy latiendo; mostrar, dicho ya heideggerianamente, de qué modo su pensamiento se ha convertido en lo impensado de nuestro tiempo. Por mi parte, considero que la importancia de Heidegger en nuestro presente no se deja calibrar sólo ni en primer lugar por la concepción que éste tenía de tal o cual fenómeno: su peso sobre nuestro tiempo y sobre quien intenta pensar en este tiempo no radica simplemente en su concepción de alguno de los objetos temáticos a los que tal pensamiento pudiera dirigirse, sino, ya ante todo, en su comprensión de lo que signifique propiamente pensar. La hermenéutica fenomenológica con la que el filosofar de Heidegger da sus primeros pasos autónomos encierra en sí una comprensión fuertemente original de lo que signifique la misma filosofía. Dicha comprensión ha devenido el suelo en el que, de un modo u otro, arraiga buena parte de las filosofías posteriores, pasando, por ello, a configurar, en no poca medida, nuestra propia autocomprensión como pensadores y, por ende, el lugar desde el que pensamos.

De tal manera, considerando éste el punto fundamental que debe aclararse a fin de dilucidar históricamente aspectos fundamentales de nuestro presente filosófico, mi contribución intentará exponer de modo sintético la concepción de la filosofía que se trasluce y, en ocasiones, se explicita en estos primeros pasos del pensamiento heideggeriano, en los llamados primeros cursos friburgueses (*frühen Freiburger Vorlesungen*). Lo que se pretende, por lo tanto, es mostrar la base última —es decir, las convicciones fundamentales respecto al modo de ser, el sentido y el quehacer de la filosofía— sobre la cual se mueve el pensamiento de Heidegger en su etapa temprana (1919-1923). Para ello, se intentará hacer explícito lo que está contenido implícitamente en los títulos con los que Heidegger se refiere en esos años a su filosofía, es decir, en títulos como "hermenéutica

fenomenológica del vivir fáctico", "ontología fenomenológica" o "hermenéutica de la facticidad".

Esta explicitación de la idea heideggeriana de filosofía tendrá lugar en cuatro momentos. Primero, se destacará cuál es, para Heidegger, la motivación fundamental propia del filosofar y en qué tendencia se plasma dicha motivación. En un segundo momento se verá a qué ente se dirige la investigación filosófica así motivada. Desde aquí se empezará a ver, en tercer lugar, la figura filosófica que surge, según Heidegger, del seguimiento coherente de esa motivación. Esto se hará mostrando las cuatro direcciones fenoménicas a las que se dirige la investigación filosófica. Entonces estaremos en condiciones de entender, por último y en cuarto lugar, el sentido de los ya citados títulos con los que Heidegger se refiere a la filosofía, títulos que, a mi modo de ver, pueden resumirse en uno solo: *Fenomenología del ser posible.*

1. Caracterización de la motivación filosófica: Comprender

Empezamos, por tanto, con el primer punto, con la caracterización de la motivación filosófica. ¿Cuál es para el joven Heidegger la motivación de la filosofía? Dicho primero *formalmente* –es decir, sin atender al objeto al que se dirige– la motivación del filosofar parece consistirse para Heidegger en el intento de alcanzar claridad última y fundamental, claridad radical en este sentido. ¿Qué significa esto y en qué difiere esta pretensión de otras? Alcanzar claridad fundamental sobre algo significa, en última instancia, *entender* algo. Que algo está claro quiere decir que ese algo ha sido comprendido. Por su parte, entender algo no significa sino llegar a determinar qué y cómo, de qué modo, *es* algo. La filosofía pretende, pues, determinar qué y cómo es algo. Con esto logramos ya una primera caracterización de la particular motivación filosófica: ésta puede ser designada ya aquí, en un primer momento, como una motivación *cognoscitiva* y diferenciada con ello de toda pretensión no cognoscitiva.

Sin embargo, y por ello mismo, dicha motivación filosófica no parece diferenciarse demasiado de la motivación cognoscitiva en general: toda ciencia –o cuando menos toda ciencia empírica– tiene la pretensión de conocer algo en su entidad, de determinar qué y cómo *es* lo indagado. Si

esto es así, parece que preguntarse qué implica una motivación cognoscitiva en general y en qué se caracteriza concretamente la motivación filosófica puede resultar un buen modo de dar con ésta última. ¿En qué sentido puede decirse que la filosofía es un quehacer cognoscitivo?, y ¿cómo se diferencia la motivación filosófica de la motivación cognoscitiva que es propia de las ciencias?

En efecto, la filosofía es caracterizada por el joven Heidegger como un comportamiento cognoscitivo (*erkennendes Verhalten*), es decir, como un modo cognoscitivo de relacionarse con algo y, en ese sentido, como ciencia[2]. Así pues, la filosofía se comporta con algo de modo tal que pretende determinar qué y cómo es ese algo en sí mismo. Si bien en esta definición del filosofar como comportamiento cognoscitivo no está decidido todavía con qué se relaciona ese comportamiento, sí lo está el modo en que éste toma lo que pretende determinar. El comportamiento, en tanto cognoscitivo, toma

2 Si bien el uso efectivo de términos como "ciencia" y "científico" para calificar el quehacer filosófico varía y tiende a ser dejado de lado a lo largo de los primeros cursos friburgueses, lo que no se modifica en ellos, y no sólo en ellos, es la convicción heideggeriana sobre el carácter cognoscitivo de la filosofía. La filosofía es considerada en todo caso un comportamiento cognoscitivo respecto a algo. Ahora bien, dicha cientificidad posee, en filosofía, un sentido fundamentalmente propio y distinto a la de aquellos modos de conocimiento que suelen conocerse bajo el nombre de ciencias. Esa fundamental diferencia se deja ver en todas direcciones, empezando ya por lo que signifique conocer, pasando por el modo en que se considera aquello que debe ser determinado, así como por el carácter del método y los conceptos puestos en obra, la validez, capacidad de consenso y posible transmisión de sus resultados, etc. Por todo ello, puede decirse que tiene razón Th. Oudemans al afirmar que el concepto de filosofía científica que defiende Heidegger en sus primeros cursos es un "concepto de tránsito" (V. Oudemans 1990, 90), pero debe aclararse también que este tránsito no es el que va de una concepción cognoscitiva (que no epistemológica) de la filosofía a una no-cognoscitiva. Si el concepto de filosofía científica es, como el propio Oudemans señala, una "indicación formal", entonces dicho tránsito no puede ser entendido en términos de una evolución objetiva. El tránsito se da entonces desde la comprensión dominante de la que parte la indicación (es decir, de la concepción objetiva de la ciencia que dirige en un primer momento la comprensión de la afirmación según la cual la filosofía es una ciencia) a una comprensión adecuada, apropiada, de la misma (y, con ello, a una concepción filosófico-existencial del conocimiento). Las próximas páginas intentarán aclarar esto en alguna medida.

aquello que pretende determinar como algo *que es*, como (un) ente[3]. Según Heidegger, filosofar es un "»comportamiento cognoscitivo hacia...«, en el que el objeto temático (*Gegenstand*), en tanto objeto de conocimiento, es apelado como ente" (Heidegger GA 61, 55).[4] Lo que dicho comportamiento pretende, con respecto de eso que ha sido tomado como algo ente, es justamente *determinarlo.* Esta determinación consiste concretamente en decir, primero, que el objeto es y, además, qué es y cómo es[5]. La determinación cognoscitiva dice, determina, que algo es, que es esto y que es así. Determinar algo en lo que Heidegger llama su 'ser-qué-cómo' es, pues, determinarlo como *ente*: "Ente: un, este objeto temático en su ser-qué-cómo (*Was-Wie-Sein*)" (Heidegger GA 61, 55).[6]

Como puede apreciarse, lo dicho hasta aquí sigue siendo válido para toda ciencia empírica. En efecto, al ser comportamiento cognoscitivo, la filosofía es para Heidegger también ciencia, entendida ésta formalmente como acabamos de desarrollar: como la determinación de algo como ente, en su ser-qué-cómo. La filosofía se comporta respecto a algo de modo tal que pretende determinar qué y cómo es ese algo. Ahora bien, en la medida en que la motivación filosófica consiste, como decíamos, en aclarar algo fundamentalmente, esto es, en *comprender* algo, dicha motivación no puede concretarse en una tendencia que se esfuerce por adquirir conocimientos "sobre" algo, sino en alcanzar una comprensión última de ello; es decir, una *comprensión* de qué y cómo sea ese algo en sí mismo. El modo de determinación propio de la filosofía es, por consiguiente, un modo comprensivo. Además, y fundamentalmente, la filosofía se caracteriza respecto a otros comportamientos cognoscitivos en que ella es, según Heidegger, un "comportamiento cognoscitivo *principal*" (prinzipiell *erkennendes Verhalten*),

3 Pongo entre paréntesis el "un" porque lo principal aquí es no tomar esa determinación por algo nominal. Heidegger entiende "Seiendes", así como también "Sein", en sentido verbal: "Seiendes" significa "algo en tanto que es".

4 [...] "»erkennendes Verhalten zu...«, wobei der Gegenstand als Erkenntnisgegenstand als Seiendes angesprochen wird".

5 Ver: GA 61, pág. 54: "El determinar concipiente "dice" que el objeto es, qué es y cómo es" (Das erfassende Bestimmen »sagt«, daß, was und wie der Gegenstand ist).

6 "Seiendes: ein, dieser Gegenstand in seinem Was-Wie-Sein".

es decir, un comportamiento que pretende determinar algo de principio[7]. Y, puesto que lo que se determina es algo ente, determinarlo de modo principal no puede significar sino determinarlo respecto a su *ser*. En palabras de Heidegger:

> La filosofía es comportamiento cognoscitivo principal hacia lo ente. Aquello con lo que dicho comportamiento se comporta debe darse, por tanto, en su auténtico y último carácter de principio: el ente considerado en última instancia, no en referencia a otro ente, sino en sí mismo y en cuanto tal [...]. ¿Y qué es lo principal para dicho ente en sí? ¿Qué es aquello de lo que se puede tratar en última instancia para el ente en cuanto tal? El ser o, más precisamente, considerando el modo en que un tal "ser" es captable: el "sentido de ser". Es preciso mantener esto presente de forma explícita: el ser, el sentido de ser, es lo filosóficamente principal de cada ente (Heidegger GA 61, 58)[8].

La posible forma de cumplimiento de la tendencia filosófica tiene, por lo tanto, el carácter de un determinar algo principalmente, es decir, de un *comprender* algo *en su (sentido de) ser*.

Que la filosofía sea un conocimiento de principio, conlleva que tanto su posible modo de ejecución (su método), como el carácter de ese conocimiento, de esa determinación de algo ente en su sentido de ser, sean fundamentalmente distintos de aquellos que son propios de otras ciencias. En concreto, los conocimientos que dicho cumplimiento pudiera traer consigo no son, a diferencia de lo que ocurre en éstas, determinaciones que consignen y fijen las características de un objeto (*Objekt*). Comprender algo implica, antes bien, que lo comprendido no es puesto como objeto (*Objekt*) –es decir, como algo dado, fijo o, cuanto menos, fijable por

7 Al hablar aquí de "principal" o "principalmente" se alude siempre a algo que es de y por principio.

8 "Philosophie ist prinzipiell erkennendes Verhalten zu Seiendem. Wozu es sich also verhält, muß sich in seinem eigentlichen und letzten Prinzipcharakter geben: das Seiende, letztlich betrachtet, nicht in bezug auf anderes Seiendes, sondern es bei sich selbst und als solches; [...]. Und was ist für solches Seiendes an sich das Prinzipielle? Was ist das, worauf es bei Seiendem als solchem letztlich ankommen kann? Das Sein, oder bestimmter, im Hinblick auf die Weise, wie solches »Sein« faßbar ist: der »Seinssinn«. Es ist ausdrücklich im Auge zu behalten: das Sein, der Seinssinn, ist das philosophisch Prinzipielle jedes Seienden".

principio y disponible en cuanto tal a partir del momento en que es fijado[9]. Lo comprendido, lo que es en el acto de comprensión, no tiene carácter de objeto (*Objekt*) sino, en palabras de Heidegger, carácter de *sentido* (*Sinn*). Topamos aquí con una distinción fundamental entre dos modos de ser —en tanto que objeto y en tanto que sentido— que debemos aclarar.

Sentido, a diferencia de objeto, no es algo fijo, firme y disponible, sino que es de tal modo que precisamente *su modo de ser depende de algo*. Según Heidegger, "sentido es una objetualidad (*Gegenständichkeit*) de un carácter de ser tal que "es" más o menos según su posible (formal) más o menos ser tenido" (Heidegger GA 62 A, 48)[10]. El sentido es, entonces, de tal modo depende de algo en su modo de ser, a saber, de si es tenido más o menos. Y dado que el sentido, como veremos inmediatamente, se tiene en la interpretación y en el comprender, él depende, para empezar, de que sea efectivamente tenido de modo explícito en un comprender interpretativo (y

9 Conviene aquí diferenciar ya entre objeto entendido como "Gegenstand" y como "Objekt". "Gegenstand" es una determinación formal y no significa otra cosa que lo tomado en la relación cognoscitiva, de ahí que lo estemos traduciendo aquí como "objeto temático". "Gegenstand", por tanto, expresa sin más lo que Heidegger denomina el sentido de contenido (*Gehaltssinn*) del comportamiento cognoscitivo. Lo que "Gegenstand" significa es, pues, según lo que hemos visto, algo en tanto que tomado como ente y preguntado por su entidad. "Objekt", sin embargo, es ya una determinación concreta del sentido de ser del Gegenstand, a saber, ser en el sentido de lo disponible y fijo. De todos modos, y puesto que "Gegenstand", si bien es una determinación formal, tiende a ser entendido como objeto de consideración teórica, señalando, por lo tanto, el carácter del posible respecto o modo de relación (*Bezug*) en que debe ser tenido, Heidegger tiende a hablar de "objetualidad" (*Gegenständlichkeit*) para referirse formalmente al objeto de la filosofía. "Gegenständichkeit" indica, por tanto, aquello ente a lo que el comportamiento cognoscitivo principal le pregunta por su ser. Cuando Heidegger se refiere a esta objetualidad señalando ya su carácter de ser y, con ello, el posible modo de relación (*Bezug*) con ella, entonces, como se verá enseguida, hace uso de la palabra "fenómeno". Por último, para una explicitación más detallada de las direcciones de sentido distinguidas por Heidegger y aquí necesariamente presupuestas (sobre todo de la distinción entre *Gehalts-*, *Bezugs-* y *Vollzugssinn* pueden consultarse Greisch 1996, 143 ó 2000, 65-66; Rodríguez 1997, 53-56; Perego 1998, 13; Volpi 1988, 207; Duque 1999, 105-106; Gander 2001, 283-284; Lazzari 2002, 123 y Martínez 2005, 100.

10 "Sinn ist Gegenständlichkeit solchen Seinscharakters, daß er nach dem möglichen (formalen) mehr oder minder des Gehabtwerdens mehr oder minder »ist«".

no, por ejemplo, en una consideración objetivante) y, además, del modo en que es tenido en este comprender.

El sentido es, pues, más o menos dependiendo de si es más o menos comprendido. Es preciso, sin embargo, aclarar que "más o menos" *no* son aquí determinaciones cuantitativas, ellas mismas fijables objetivamente, sino modos de ser y de ser comprendido. A esos modos Heidegger los denomina "propio" (más) e "impropio" (menos). Que el sentido es "más" significa entonces que es propiamente, que es en cuanto tal y que es, por tanto, comprendido a partir de sí mismo y no a partir de otra cosa o de modo indirecto. Y como lo que está en juego con respecto a aquello que tiene carácter de sentido no es sino su mayor o menor aparición, es decir, su manifestación propia o impropia, Heidegger da el nombre de *fenómeno* (lo que aparece, lo que se manifiesta) a lo que es en tanto que sentido.

Ahora bien, ¿cuándo es (es tenido) el sentido en el modo propio? Como acabamos de decir, el sentido es de modo tal que depende de algo, a saber, del modo en que es tenido. Según Heidegger[11], el *acceso* (*Zugang*) al sentido se logra mediante interpretación (*Auslegung*). La *apropiación* (*Aneignung*) de dicho sentido, sin embargo, sólo se da mediante un comprender de carácter interpretativo (*auslegungsmäßiges Verstehen*). Esto, de todas formas, no implica tener el sentido en el modo propio. Para ello es preciso, siempre según Heidegger, una *custodia* (*Verwahrung*) de lo comprendido interpretativamente. El sentido sólo es propiamente cuando es tenido en una "*custodia* comprensiva de carácter interpretativo (*auslegungsmäßig verstehender* Verwahrung)" (Heidegger GA 62 A, 48)[12]. Acceso, apropiación y custodia son, por lo tanto, los modos en los que el sentido es tenido, o sea, en los que el sentido es. Y, dado que el sentido sólo es propiamente en la custodia, los otros dos

11 Ver para lo que sigue GA 62 A, 48.

12 Dicha custodia, a su vez, se da solamente cuando lo investigado, aquello a lo que se le pregunta por su sentido de ser, es interpretado y expresado de modo originario. El sentido sólo es propiamente en una interpretación y expresión originarias del ente investigado. Esto es algo que Heidegger enuncia por vía negativa en el texto conocido como "Informe Natorp". Allí dice Heidegger que "lo que no interpretamos y expresamos originariamente, no lo tenemos en auténtica custodia". Ver: GA 62 B, pág. 369: "Was wir nicht ursprünglich auslegen und ebenso ausdrücken, das haben wir nicht in eigentlicher Verwahrung". Ver también la traducción castellana, pág. 52.

modos de tener el sentido son "los modos impropios (pero justamente los "habituales" fácticamente) en los que el sentido es" (Heidegger GA 62 A, 48)[13].

Así pues, resumiendo lo anterior, la filosofía es para Heidegger un comportamiento cognoscitivo, un modo cognoscitivo de tratar con algo y, entendida así, una ciencia. Al igual que toda otra ciencia, la filosofía pretende lograr una determinación del ser-qué-cómo de aquello que trata. Sin embargo, en la medida en que su motivación es alcanzar claridad última, principal, acerca del ente investigado, hacia lo que ella se dirige es a conseguir una comprensión de dicho ente en su sentido de ser. Por eso la filosofía, a diferencia de lo que ocurre en las demás ciencias empíricas, no pone lo investigado como objeto, sino que lo toma como algo que es en tanto que sentido, es decir, como algo que sólo es accedido mediante interpretación, apropiado mediante comprensión interpretativa y tenido propiamente en una custodia comprensiva de carácter interpretativo. Estos son los modos en que el sentido puede ser tenido, es decir, de los que depende el modo de ser del sentido.

Los conocimientos que el cumplimiento de la tendencia filosófica pudiera traer consigo no son, por lo tanto, determinaciones que fijen y hagan disponibles las características de un objeto. Además, y por ese mismo motivo, dichos conocimientos tampoco son algo de lo que se pueda dar y tener noticia sin más. Estas determinaciones, al igual que los fenómenos de los que tratan, no son accesibles inmediatamente ni por medio de un método también él fijable y disponible. Para que lo comprendido sea tal es por principio necesario un acto propio y siempre renovado de comprensión interpretativa, un acto en el que la cuestión del acceso a lo que se pretende comprender y la manera de determinarlo apropiadamente —y, con ello, de tenerlo en custodia— no está nunca resuelta de antemano por un método dado, sino que debe ser formulada en cada caso de forma explícita. El acceso a lo que se pretende comprender, a lo que es en tanto que sentido, debe, por tanto, ser logrado *cada vez* y, además, *de modo personal y propio*: soy en cada caso yo mismo quien debe ganarlo.

13 "[...] die uneigentlichen (aber gerade faktisch »üblichen«) Weisen, in denen Sinn ist".

2. El hacia-qué de la motivación filosófica: Lo a comprender

Acabamos de ver en qué consiste formalmente comprender algo, es decir, qué carácter de ser tienen, por una parte, lo comprendido –sentido y no objeto– y, por otra, el acto de comprensión –acto interpretativo ejecutado siempre de nuevo y en primera persona y no fijación de características objetivas mediante un método dado. De este modo, ha quedado algo más delineada la concepción heideggeriana de la motivación filosófica. Debemos ahora concretar más dicha concepción viendo a qué objetualidad se dirige ese comportamiento cognoscitivo principal que es la filosofía. ¿Qué es según Heidegger lo que la filosofía pretende comprender? ¿La comprensión de qué fenómeno, de qué ente con carácter de sentido, motiva el filosofar?

Aquello sobre lo que la filosofía intenta obtener claridad radical es, para el Heidegger de los primeros cursos de Friburgo, el propio vivir, el sí mismo (*Selbst*) "[del] que de algún modo se trata, en última instancia, en filosofía" (Heidegger GA 9, 35)[14]. La motivación del filosofar es, pues, concretamente llegar a una comprensión última del sí mismo, es decir –y dado que el sí mismo es, en cada caso, uno mismo–, a una radical *autocomprensión*. Pero, ¿qué significa exactamente entenderse a sí mismo? ¿Qué es lo que se entiende entonces? Entenderse a sí mismo no puede significar, como decíamos, sino entender qué y cómo *es*, en cada caso, uno mismo, es decir, qué y cómo *soy*. La motivación filosófica consiste en aclarar esto *fundamentalmente*, es decir, en comprender principalmente el propio sentido de ser. La filosofía se dirige comprensivamente al *ser* del sí mismo y pretende comprenderlo propiamente. Lo que es en el comprender, sin embargo, no tiene carácter de objeto, sino, como acabamos de decir, carácter de sentido. Dirigirse comprensivamente a sí mismo significa, pues, tomarse como algo con carácter de sentido e intentar comprender precisamente cuál es el sentido de ser del ente que somos nosotros mismos[15].

---

14 "[...] um welches Selbst es sich letztlich in der Philosophie irgendwie handelt)". Ver traducción castellana en *Hitos*, pág. 40.

15 Heidegger se refiere a este sentido en un primer momento mediante el concepto de "existencia" (*Existenz*). Este concepto apunta "al fenómeno del »yo soy« (*ich bin*), al sentido de ser que yace en el »yo soy« como planteamiento (*Ansatz*) de

Dirigirse comprensivamente a algo no significa, por otra parte, sino investigar, indagar ese algo; es decir, preguntar(se) por algo. Así pues, la filosofía se pone en marcha como *pregunta por el sentido del propio ser*[16]. Ahora bien, si de lo que se trata es de que ese ser resulte precisamente *comprendido*, entonces la pregunta que interroga al respecto de qué y cómo es el sí mismo (qué y cómo soy) no puede ser contestada mediante un dar cuenta de todo o una parte de aquello que tiene lugar en el sí mismo ni tampoco del modo en que éste se comporta. La pregunta comprensiva por el ser del sí mismo no puede, en otras palabras, ser respondida ni biológica ni psicológicamente, ya que entonces el ser-qué-cómo en cada caso propio se estaría concibiendo implícitamente como conjunto de características ("qué") y comportamientos ("cómo") que tienen lugar objetivamente y de los que es posible dar y tener noticia. Con ello, sin embargo, se habría dejado de lado, inmediatamente, la motivación propia de la filosofía de llegar a la claridad acerca del propio ser, por haber hecho de este ser algo estable (por así decirlo, algo que no *es*, en el sentido de una efectuación concreta, sino que *está*) y disponible, un objeto. Junto a esto, se habría perdido también el suelo fenoménico, es decir, el suelo de lo que es en tanto que sentido de los fenómenos. La filosofía, como indagación comprensiva, como investigación que pretende precisamente claridad radical, no puede encontrar cumplimiento en dichas determinaciones consignantes sobre lo que el sí mismo es. Por ello, evita en

---

un complejo fenoménico principal y de la problemática que le corresponde" (GA 9, pág. 10: "[...] auf das Phänomen des »ich bin«, den Seinssinn, der in »ich bin« liegt als Ansatz eines prinzipiellen Phänomenzusammenhangs und der ihm zugehörigen Problematik"). Ver traducción castellana en *Hitos*, pág. 22.

16 Concretamente, según Heidegger, dicha problemática surge y se manifiesta fácticamente en la pregunta »¿yo soy?«, de lo que resulta que sea ésta la experiencia de la que debe partir la investigación filosófica del propio vivir. Ver: GA 61, pág. 174: "La indicación formal »yo soy«, directriz para la problemática del sentido de ser de vivir, deviene metódicamente eficiente al ser llevada a su genuina efectuación (*Vollzug*) fáctica, es decir, se efectúa en el carácter de cuestionabilidad (la "intranquilidad") del vivir fáctico como el preguntar histórico concreto: »¿yo soy?«". ("Die für die Seinssinnproblematik von Leben führende formale Anzeige des »ich bin« wird in der Weise methodisch wirksam, daß sie in ihren genuinen faktischen Vollzug gebracht wird, d. h. in dem aufweisbaren *Fraglichkeitscharakter (»Unruhe«)* des faktischen Lebens sich vollzieht als das konkret historische Fragen: *»bin ich?«*").

todo caso, y desde el principio, caracterizar como objeto el modo de ser de lo que investiga, tomándolo, por el contrario, como algo que sólo puede ser "tenido", dicho formalmente, en un acto propio y actual de comprensión, y nunca en una consideración observante.

Qué y cómo sea el sí mismo, el vivir fáctico en cada caso propio, es lo que debe ser comprendido; es decir, lo que debe ser tenido en un acto efectuado actualmente en cada caso por uno mismo. Que el sentido de ser del sí mismo sólo pueda ser tenido en un acto así implica para Heidegger que dicho sentido sólo se manifiesta propiamente, en el modo propio, cuando es ejecutado de ese modo; es decir, comprensivamente. Comprender el sentido de ser en cada caso propio significa, por tanto, en última instancia, ser comprensivamente, ser en el modo del comprender. Ésta es, pues, la aspiración de la filosofía, lo que motiva fundamentalmente el filosofar. La motivación de la filosofía consiste en el intento de ser comprensivamente. De esto resulta que la filosofía sea caracterizada por Heidegger como una posibilidad, *un modo posible de ser del sí mismo*: el modo en que éste intenta llevar a claridad fundamental su propio ser y que, de esta forma, pretende serlo propiamente.

3. Las cuatro direcciones fenoménicas de la filosofía

Pasamos ahora a exponer la figura filosófica que surge de la motivación del filosofar según se acaba de desplegar. Dicha exposición se llevará a cabo poniendo de relieve las cuatro direcciones objetuales (fenoménicas) de la filosofía. Según Heidegger, la objetualidad de la cual se ocupa la filosofía es, como acabamos de ver, el vivir fáctico o sí mismo (*Selbst*). Esto, sin embargo y como se mostrará a continuación, trae consigo que la filosofía se ocupe también, a la vez y necesariamente, de su propio tiempo –lo que Heidegger llama su situación impropia (*Lage*) o "el Hoy" (*das Heute*)–, de su tradición y de sí misma, de la propia filosofía. Empezaremos con esta última dirección, según la cual la filosofía es ella misma cuestión para sí misma[17].

17 De hecho Heidegger afirma en la primera frase de la lección del semestre de invierno de 1919/20, titulada *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, que "el más candente y nunca cancelable, el más originario y definitivo problema

Si la filosofía es coherente con la motivación que le es propia y se mantiene firme en ella, entonces procurará no perder jamás de vista su carácter de efectuación (*Vollzug*) y posibilidad de ser del sí mismo. Así, deberá cuidarse de no poner como objeto aquello que investiga y de no entenderse a sí misma como una investigación de objetos que procede con los medios metódicos y conceptuales propios de esas investigaciones. Antes al contrario, deberá interrogarse fundamentalmente sobre lo que sean método y concepto, es decir, aclarar siempre de nuevo el modo en que ella accede, se apropia y lleva a expresión (determina) lo que pretende comprender. De ahí la centralidad del problema del método y de la formación de conceptos para la filosofía. Éstos, efectivamente, constituyen dos de los problemas fundamentales de la filosofía según el joven Heidegger: a saber, los dos problemas que se refieren a la cuarta de las direcciones fenoménicas recién indicadas, a la filosofía misma. El problema del método es, en concreto, el problema del acceso al y la interpretación del sentido en tanto tal, es decir, del sentido no objetivado. Por su parte, el problema de la formación de conceptos es el problema de cómo determinar expresivamente ese sentido sin por ello objetivarlo (este problema es más conocido como el problema de la intuición y la expresión). Lo que está en juego aquí, por tanto, es justamente la posibilidad de que algo sea interpretado y expresado originariamente y, con ello, tenido en custodia, único modo en que el comprender es propio[18]. Que algo sea interpretado y expresado originariamente significa que es interpretado y expresado en tanto tal, como algo con carácter de sentido y que es tenido por una investigación que se sabe a sí misma una posibilidad de ser del ente que pretende ser comprendido: una posibilidad que debe ser ejercida para ser tal

---

fundamental de la fenomenología es *ella misma* para sí misma". Ver GA 58, pág. 1: "[...] das brennendste und nie austilgbare, das ursprünglichste und endgültigste Grundproblem der Phänomenologie ist *sie selbst* für sich selbst".

18 Ver nota 12. Esto es lo que permite afirmar que la filosofía sea para sí misma "el más candente y nunca cancelable, el más originario y definitivo problema fundamental". Pero lo es, a la vez, sólo en la medida en que la filosofía está motivada por lograr una comprensión radical del sentido de ser del vivir fáctico, del propio vivir que ejecuta el filosofar.

y que, a una con ello, hace del problema del método y de la conceptualidad dos cuestiones a aclarar siempre de nuevo fundamentalmente[19].

Volvamos ahora a la primera de las direcciones fenoménicas de la investigación filosófica, al sí mismo (*Selbst*), para ver de dónde parte dicha investigación y, desde ahí, las otras dos direcciones fenoménicas de la filosofía: el propio tiempo y la tradición. La filosofía es, como veíamos, el intento ejecutado en cada caso por el sí mismo de alcanzar una autocomprensión radical, es decir, una comprensión del sentido de su propio ser. Dado que la filosofía pretende determinar qué y cómo sea el *Selbst*, ella debe partir de y mantener como suelo fenoménico el modo en que éste es y en el que se entiende a sí mismo habitualmente. En otras palabras, la filosofía debe partir siempre de lo que Heidegger denomina la experiencia fáctica del vivir (*faktische Lebenserfahrung*) y entenderse como una determinada modalidad modificadora de dicha experiencia. Partiendo de la experiencia fáctica, cotidiana, que tiene de sí, el sí mismo investiga el sentido de su propio ser, se pregunta a sí mismo a este respecto —y, de esta forma, modifica el modo en que experiencia habitualmente.

Sin embargo, el sí mismo —el vivir fáctico o *Dasein*, como Heidegger también empieza a llamarlo en estos cursos— no se tiene a sí mismo como un contenido neutral de su experiencia, sino que se entiende siempre de algún modo, se mueve siempre en una determinada comprensión acerca de él mismo, acerca de lo que él es. Esa comprensión, empero, no ha sido ganada por él de modo propio y expreso. Es decir, el *Dasein* se mueve en una

19 Dado el carácter del presente trabajo, no queda más remedio que referir aquí a investigaciones en las que estos dos aspectos fundamentales de la problemática filosófica –la cuestión del método y de la formación de conceptos– son desarrollados con mayor detalle. La centralidad del problema del método ha sido acentuada con especial acierto por Alejandro G. Vigo, que pone de relevancia "el alcance decisivo de los componentes metódicos en la concepción de Heidegger" ("[...] die entscheidende Tragweite der methodischen Komponente in Heideggers Auffassung") en los primeros cursos friburgueses (Vigo 2005, 241). Por su parte, el problema de la formación de conceptos (de la intuición y la expresión) y el carácter de los conceptos filosóficos como indicaciones formales ha sido mucho más discutido. De especial interés nos parecen las exposiciones y desarrollos de R. Lazzari 2002, 110-ss., G. Imdahl 1994, 309-ss. ó 1997, 145-ss. y, sobre todo, R. Rodríguez 1996, 60-63 ó 1997, 75-80.

comprensión de lo que él es sin que esté muy claro cómo la ha adquirido y, a decir verdad, ni siquiera en qué consiste ésta propiamente. Algo así es posible, según Heidegger, porque en la experiencia fáctica del vivir hay siempre a disposición una serie de interpretaciones históricas del sí mismo. Por ello, y puesto que la filosofía consiste en el intento de alcanzar una tal autocomprensión por cuenta y con medios propios —ya que, como ha sido visto, una comprensión es sólo propiamente tal cuando es lograda y ejercida en un acto concreto y propio—, el filosofar debe ponerse en marcha desde esa coyuntura (*Lage*) en la que se encuentra, desde esa situación histórico-fáctica en la que el sí mismo está interpretado y se comprende ya siempre. La filosofía debe partir de su historicidad para cuestionarla y, de ese modo, abrirse camino a través de las interpretaciones dadas impropiamente del ser en cada caso propio. Es en la confrontación con las interpretaciones que son características de su tiempo y que él mismo se pro-pone como el *Dasein* abre una y otra vez la posibilidad de preguntar comprensivamente por su propio ser. De ahí que la filosofía tenga también necesariamente como dirección objetual (fenoménica) su propio tiempo. Para poder llevar a cumplimiento su intento de alcanzar una comprensión última del sentido de ser del sí mismo, ella debe aclararse acerca de las interpretaciones dominantes a este respecto que caracterizan su coyuntura histórica.

Además, y puesto que estas interpretaciones arraigan —tanto por lo que respecta a su conceptualidad como a sus planteamientos— en la tradición, la filosofía debe confrontarse con esa tradición y dejar ver de qué modo ésta influye y pervive en las interpretaciones dominantes del presente. En efecto, dichas interpretaciones tampoco han sido ganadas de modo propio por el presente, sino que viven de una forma poco clara, más o menos oculta, en él. Parece evidente, por dar sólo un ejemplo, que la concepción del *Dasein* como criatura de Dios pervive con no poca fuerza en el presente sin que pueda decirse que éste la haya ganado propiamente y a partir de una interpretación y determinación originarias. Se hace precisa, por tanto, una tarea de dilucidación y ejecución propia de las experiencias fundamentales que están en la base de las interpretaciones tradicionales que han llegado a ser dominantes y que, de ese modo, dificultan y a la vez devienen el medio necesario para la interpretación del *Dasein* en él mismo y a partir de él mismo. Dicha tarea,

como es sabido, recibe en Heidegger el nombre de *destrucción* de la tradición. La tradición constituye, por lo tanto, la última dirección fenoménica de la filosofía que faltaba por mencionar.

La filosofía, pues, en tanto plasmación coherente de la motivación de comprenderse radicalmente, tiene la forma de un ejercer el propio vivir en el modo comprensivo; esto es, en tanto que preguntarse por el sentido del propio ser e investigarlo partiendo de la propia facticidad histórica. Desde ahí quedan prefiguradas las cuatro direcciones fenoménicas de la indagación filosófica: el sí mismo en su facticidad, su presente (su coyuntura), su tradición y su propio quehacer filosófico (el método y la conceptualidad con los que investiga).

4. Fenomenología del ser posible. La comprensión heideggeriana de la filosofía

Intentemos ahora, para acabar, aclarar desde lo que hemos visto los nombres que Heidegger da a su proyecto filosófico. Decíamos que la motivación del filosofar trae consigo, primero, que éste tome lo investigado como un ente con carácter de sentido y que debe ser ejercido actual y propiamente, es decir, como algo que sólo es propiamente cuando es ejercido en el modo de la comprensión interpretativa originaria. Además, segundo, esta motivación conlleva que el preguntar investigador en que este filosofar consiste parta siempre de su facticidad histórica y, en concreto, de una confrontación apropiadora con ésta. Seguir la motivación filosófica de modo radicalmente coherente y sin paliativos exige, pues, que la filosofía se realice bajo la forma de una *interpretación del ser del vivir fáctico en tanto que ente con carácter de sentido*, es decir, como ente cuyo modo de ser depende del modo en que es comprendido.

Al consistir, en cada caso, en la realización y la ejecución concreta de una tal interpretación, la filosofía es designada por Heidegger con el nombre de *hermenéutica*. Hermenéutica es "una determinada unidad de laefectuación (*Vollzug*) del *hermeneúin* (del comunicar), es decir, del *interpretar* de la facticidad que lleva a ésta a encuentro, visión, asimiento

y concepto"[20]. No se trata, por tanto, de una disciplina, sino de una determinada acción, de un ejercicio interpretativo del vivir fáctico (en el doble sentido del genitivo) que debe ser llevado a cabo de modo personal y actual para ser propiamente. Además, dado que una tal interpretación se dirige al vivir fáctico tomándolo como algo con carácter de sentido, y puesto que, como decíamos, Heidegger define *fenómeno* precisamente como aquello que es en tanto que sentido[21], dicha hermenéutica es, en concreto, *hermenéutica fenomenológica*. Por otro lado, y puesto que aquello que debe ser comprendido es el sentido de *ser* de ese fenómeno, del *Dasein*, Heidegger se refiere a la filosofía como ontología (investigación del ser) y, en concreto, como *ontología fenomenológica* o *fenomenología ontológica*[22]: es decir, investigación del sentido de ser del ente que es en tanto que sentido, del fenómeno. Por último, y puesto que la filosofía es un modo posible de ser del ente que es en tanto que la posibilidad de ser él mismo[23], de ser en el modo propio, entendiéndose en sí mismo y a partir de sí mismo, esa filosofía se deja resumir en el título que hemos dado a este artículo, *fenomenología del ser posible*: esto es, investigación del sentido de ser del ente que es en tanto que la posibilidad de ser él mismo.

Estas son las formas que toma, según Heidegger, la filosofía que sigue coherentemente, sin caer en comprensiones impropias (ajenas) –como puedan ser las de otras ciencias o las de otros modos no-cognoscitivos de comportamiento– la motivación propiamente filosófica: el intento de llevarse a comprensión fundamental y ser de modo (auto)comprensivo. La

20 GA 63, pág. 14: "[...] eine bestimmte Einheit des Vollzugs des *hermeneúin* (des Mitteilens), d. h. des zu Begegnung, Sicht, Griff und Begriff bringenden *Auslegens der Faktizität*". Ver traducción castellana, pág. 33.

21 Ver GA 62 A, pág. 47-48.

22 "La filosofía es »ontología«, a saber, ontología radical y, por ende, fenomenológica (existencial, histórico-espiritual) y/o *fenomenología ontológica* (poniendo el acento en una u otra, según quien sea el contrincante al que el intento de ganar espacio esté orientado polémicamente)". (Ver GA 61, pág. 60: "Philosophie ist »Ontologie«, und zwar radikale, und zwar als solche phänomenologische (existenziell, historisch-geistesgeschichtlich), bzw. *ontologische Phänomenologie;* (die Betonung jeweils danach, wie die polemische Platzschaffung gegnerisch orientiert ist)").Ver GA 62 A, pág. 171 y ss.

23 Ver: GA 63, S. 16, y traducción castellana pág. 34.

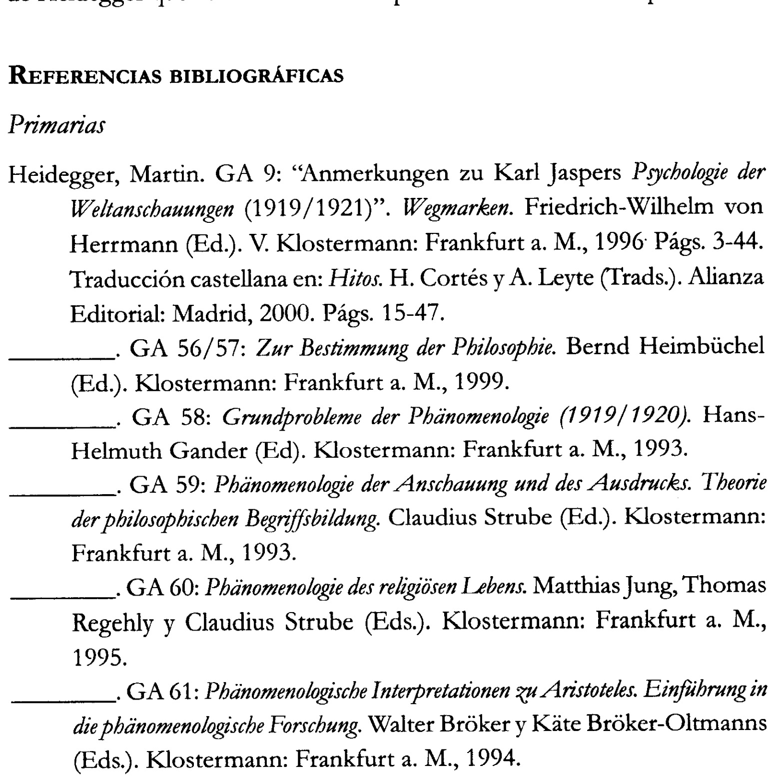
filosofía, entendida como hermenéutica en el sentido indicado, le abre al Dasein justamente esta "posibilidad de devenir y ser *de modo comprensivo*" (Heidegger GA 63, 15)[24].

5. Conclusión

Hasta aquí este rápido despliegue de la comprensión heideggeriana del filosofar. La importancia de este denominado 'giro hermenéutico de la filosofía' tanto para el pensamiento del siglo XX como, consecuentemente, para el de nuestra contemporaneidad es, por supuesto, especialmente constatable en otras concepciones de la hermenéutica. La fundamental historicidad de la investigación filosófica, la necesidad de una apropiación de dicha historicidad y de la tradición que la co-constituye, el comprender como método y, a la vez, correlato y modo de cumplimiento del conocer filosófico, la interpretación como elemento fundamental de la indagación, la circularidad insoslayable del filosofar, el sí mismo (*Selbst*) como objeto de y a la vez camino a la filosofía... todos estos y otros motivos heideggerianos configuran decisivamente la autocomprensión filosófica del siglo XX y han pasado a formar parte de los filosofemas que dicho siglo nos ha legado como herencia. Pero no sólo los aspectos retomados por Gadamer, Ricoeur u otros pensadores de la escuela hermenéutica siguen de algún modo vivos en nuestro presente. También, por mencionar sólo un caso más, la recepción de la fenomenología en Francia y su influjo sobre el estructuralismo y el deconstructivismo están decididamente marcados por aspectos de la hermenéutica fenomenológica tales como, por ejemplo, la primacía de la efectuación (*Vollzug*), la crítica del concepto de sujeto, la caracterización de toda constitución de sentido como acaecimiento propicio (*Ereignis*) o, sobre todo, la preestructuración lingüística de todo acceso al mundo. Todos estos motivos o bien son de cuño heideggeriano, o bien experimentan en manos de Heidegger una transformación decisiva. Dicha transformación, sin embargo, es llevada a cabo desde una determinada comprensión fundamental del sentido del filosofar, comprensión de la que los mencionados motivos

24 "In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu sein". Ver traducción castellana, pág. 33.

surgen y se nutren. No obstante –y confirmando con ello un destino de lo comunicado filosóficamente sobre el cual el propio Heidegger llama la atención a menudo– éstos llevan entre tanto 'una vida propia', y han dado lugar, por su parte, a toda una serie de transformaciones. Esto es algo que impide ver con claridad y examinar críticamente el suelo en el que se basan y al que forzosamente se debe recurrir para entender incluso dichas transformaciones. De ahí que se haga necesario intentar volver a preguntar explícitamente por él y llevar a cabo una exposición inmanente de ese suelo, intento en el que el presente trabajo ha encontrado su motivación, pretendiendo con ello señalar y explicitar aquellos aspectos del pensamiento de Heidegger que han devenido lo impensado de nuestro tiempo.



Referencias bibliográficas

Primarias

Heidegger, Martin. GA 9: "Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen* (1919/1921)". *Wegmarken.* Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.). V. Klostermann: Frankfurt a. M., 1996· Págs. 3-44. Traducción castellana en: *Hitos.* H. Cortés y A. Leyte (Trads.). Alianza Editorial: Madrid, 2000. Págs. 15-47.

________. GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie.* Bernd Heimbüchel (Ed.). Klostermann: Frankfurt a. M., 1999.

________. GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920).* Hans-Helmuth Gander (Ed). Klostermann: Frankfurt a. M., 1993.

________. GA 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung.* Claudius Strube (Ed.). Klostermann: Frankfurt a. M., 1993.

________. GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens.* Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube (Eds.). Klostermann: Frankfurt a. M., 1995.

________. GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung.* Walter Bröker y Käte Bröker-Oltmanns (Eds.). Klostermann: Frankfurt a. M., 1994.

_________. GA 62 A: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählten Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Günther Neumann (Ed.). Klostermann: Frankfurt a. M., 2005.

_________. GA 62 B: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Günther Neumann (Ed.). Klostermann: Frankfurt a. M., 2005. Hay traducción castellana: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. J. Adrián (Trad.). Trotta: Madrid, 2002.

_________. GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität.* Käte Bröker-Oltmanns (Ed.). Klostermann: Frankfurt a. M., 1995. Hay traducción castellana: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad.* J. Aspiunza (Trad.). Alianza: Madrid, 1999.

Secundarias

Duque, Félix. "Gegenbewegung der Zeit. Die hermeneutische Verschiebung der Religion in der Phänomenologie des jungen Heideggers". *Heidegger Studies.* Vol. 15. 1999. Pp. 97-116.

Gander, Hans-Helmuth. *Selbstverständnis und Lebenswelt.* Klostermann: Frankfurt a. M., 2001.

Greisch, Jean. "La »tapisserie de la vie«. Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920) de Martin Heidegger". *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la méthaphysique du* Dasein. Courtine, J.-F. (Ed.). Vrin : París, 1996. Pp. 131-152.

_________. *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénomenologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923).* Les éditions du cerf: París, 2000.

Imdahl, Georg. *Das Leben verstehen: Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923).* Königshausen und Neumann: Würzburg, 1997.

_________. "»Formale Anzeige« bei Heidegger". *Archiv für Begriffgeschichte.* Vol. XXXVII. 1994. Pp. 306-332.

Lazzari, Ricardo. *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask).* FrancoAngeli: Milano, 2002.

Martínez Matías, Paloma. "La dinámica de la facticidad". *Revista de Filosofía*, 30 (2). 2005. Pp. 89-118.

Oudemans, Theodor C. W. "Heideggers »logische Untersuchungen«". *Heidegger Studies*. Vol. 6. 1990. Pp. 85-105.

Perego, Vitorio. "Heidegger e il problema dell'individuo. Variazioni nella lettura heideggeriana di Dilthey negli anni Venti". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. XC. 1998. Pp. 3-28.

Rodríguez, R. "Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la Fenomenología en la obra de Heidegger". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Universidad Complutense de Madrid). 13. 1996. Pp. 57-74.

__________. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos: Madrid, 1997.

Vigo, Alejandro G. "Heidegger: Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1921)". *Hermeneutische Phänomenologie – Phänomenologische Hermeneutik*. H. Vetter und M. Flatscher (Hrsg.). Peter Lang: Frankfurt a. M., 2005. Pp. 241-269.

FIGURA Y SENTIDO: LA CUESTIÓN DE LA CONFIGURACIÓN DE SENTIDO EN HEIDEGGER

ROBERTO RUBIO

La filosofía de martin heidegger, en especial su programa filosófico titulado *Ser y Tiempo*, se presenta como una indagación acerca del ser en su carácter de sentido. La noción de sentido es considerada allí desde un enfoque muy peculiar. Entendido como la esfera de comprensibilidad a la luz de la cual algo puede manifestarse, el sentido es tematizado con vistas al problema de la manifestabilidad de todo ente a partir de su ser. De allí resulta su especial importancia: él indica tanto la densidad del ser de los entes como la indisoluble relación de éste con el comprender humano.

Dicho enfoque se entrelaza con el siguiente planteo: el acontecimiento ontológico en sus diversos momentos estructurales (la irrupción del ente en el mundo, la apertura previa del mundo, etc.) es un acontecimiento de sentido. Heidegger da cuenta de ello mediante el término "comprensión de ser" (*Seinsverständnis*). En su acepción más amplia, el término indica tanto el estar dado del ser a la comprensión, como el comprender mismo.

Heidegger accede a la cuestión de la comprensión de ser en sentido amplio desde una perspectiva dinámica. La investigación sobre el ser y el tiempo intenta explicitar la movilidad en la que el ser se da como sentido. Ahora bien, un intento de este tipo se enfrenta a la siguiente cuestión: ¿Cómo caracterizar a la movilidad propia del sentido en la que éste se origina?

Para hablar de la dinámica del sentido, en español recurrimos habitualmente a la expresión "configuración de sentido". Decimos: "el sentido se configura de tal modo", o bien "el sentido resulta configurado de tal manera". En alemán se habla de "*Bildung des Sinnes*". La expresión

española remite al término "figura". En la expresión alemana resuena, por su parte, la voz "*Bild*", que puede traducirse por "imagen" o "figura". Ambos idiomas sugieren, pues, una conexión inicial entre figura y sentido. ¿Podría esta sugerencia desarrollarse filosóficamente de manera productiva?

A continuación intentaré mostrar que la conexión entre figura y sentido es un eje de la reflexión de Heidegger acerca de la dinámica del sentido de ser. Para ello consideraré el planteo programático de *Ser y Tiempo*, la crisis de dicho planteo y los primeros pasos de Heidegger en dirección hacia el arte y la poesía.

1. El programa de *Ser y Tiempo*

La pregunta fundamental de *Ser y Tiempo* busca esclarecer el darse del ser en cuanto sentido. Dice Heidegger: "Y cuando preguntamos por el sentido del ser, la investigación no se torna por ello más profunda, ni intenta alcanzar, a costa de cavilaciones, algo que estuviera detrás del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein" (Heidegger 2002b, 175)[1].

Cabe destacar aquí el enfoque dinámico de la investigación heideggeriana: el "estar inmerso" del ser en la comprensibilidad no es un estático "estar dentro" de ella. Para Heidegger se trata, por el contrario, de una movilidad peculiar, en la cual se constituye la dimensión misma de la comprensibilidad[2].

Para dar cuenta precisamente de esa movilidad originante del sentido, Heidegger se orienta hacia el fenómeno del tiempo. El tiempo reúne las características mencionadas en el pasaje citado: no es una instancia óntica ni supraontológica –no está "detrás" de la dimensión del ser –, sino que se trata del ser mismo en su darse como sentido. Así, *Ser y Tiempo* y muy

1 En su versión original: "Und wenn wir nach dem Sinn von Sein fragen, dann wird die Untersuchung nicht tiefsinnig und ergrübelt nichts, was hinter dem Sein steht, sondern fragt nach ihm selbst, sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht" (Heidegger 1993b, 152).

2 Heidegger resalta el carácter dinámico del acontecimiento del ser como sentido al utilizar la expresión "hereinstehen in die Verständlichkeit". El uso del acusativo sugiere que no se trata de un mero "estar dentro de", sino de una movilidad en la que ese "estar dentro" se constituye.

especialmente la Lección del semestre de verano de 1927 *Los Problemas fundamentales de la Fenomenología*, estudian la temporalidad a partir de la convicción fundamental de que el tiempo es la dinámica de formación del sentido de ser.

Ahora bien, para entender el programa de Heidegger consistente en esclarecer la estructura de la comprensión de ser en sentido amplio mediante el estudio del fenómeno del tiempo, hay que considerar su concepción del esquematismo del tiempo. Es allí donde la conexión entre tiempo y sentido se encuentra elaborada de modo más radical.

La doctrina heideggeriana del esquematismo se basa en la idea según la cual la movilidad originante del sentido de ser es estructuralmente formación configuradora de esquemas (*Schemabildung*)[3]. Heidegger alcanza esa concepción a partir de su diálogo interpretativo con Kant. La tesis de Kant, según la cual la imaginación trascendental forma determinaciones de tiempo o esquemas y constituye así una instancia mediadora entre las categorías y la multiplicidad intuible, resulta interpretada por Heidegger del siguiente modo: La apertura a priori del horizonte unitario de la comprensibilidad del ser es una dinámica de esquematización. Debido a la finitud de la comprensión de ser, dicho horizonte se estructura en aspectos. Cada esquema es un aspecto puro (*reiner Anblick*), es decir, una figura o imagen a priori del horizonte, la cual configura a éste y con ello prefigura la experiencia inmediata del ente. En este sentido, la esquematización constituye la figuración (*Verbildlichung*) del carácter de sentido del ser. Veamos esto con mayor detenimiento.

La recepción heideggeriana de Kant está orientada hacia la pregunta por la posibilidad del conocimiento finito del ser. Al desarrollar esta pregunta, Heidegger hace alusión al carácter de aspecto de toda manifestación finita. El conocimiento es finito, sostiene Heidegger, cuando es afectado por el ente que se muestra. Y este mostrarse es tal, que el ente ofrece inmediatamente un aspecto. Éste no ocupa el lugar del ente. Se trata más bien de que el ente se muestra siempre en un aspecto, mejor dicho, en "su"

3 La expresión "*Bildung*" es traducida aquí como "formación configuradora". Con ello se intenta hacer justicia al sentido tradicional de "*Bildung*" como "formación", pero sin omitir la referencia a "*Bild*" (figura) que está a la base del término.

aspecto. En este sentido, intuir significa tomar inmediatamente al ente que se ofrece en su aspecto.

Ahora bien, el "giro copernicano" de Kant significa, según Heidegger, que la verdad del conocimiento del ente se funda en la verdad del conocimiento de la posibilidad de ser del ente. De acuerdo con ello, la intuición empírica es posible como tal solamente gracias a una intuición a priori, trascendental. Ésta no recibe al ente que se muestra, sino que hace posible tal manifestación. Asimismo, ella no crea al ente, pues se trata de una intuición finita. Ella posibilita la experiencia del ente, en tanto produce el aspecto puro.

El aspecto puro no es ni el aspecto inmediato, empírico, de un ente, ni el aspecto en el sentido derivado de la copia (*Abbild*) del ente. Se trata del aspecto de algo en general, es decir, de la prefiguración (*Vorzeichnung*) del fenómeno en su carácter de aspecto (Heidegger 1993a, 85; 1991, 93).

Heidegger da precisión a su caracterización del aspecto puro recurriendo a la expresión "imagen o figura pura" (*reines Bild*). Para captar la importancia de esta precisión terminológica deben considerarse los estudios de Heidegger acerca de la relación respecto al aspecto puro. Dicha relación no depende de la presencia del ente, se trata más bien de un vínculo a priori espontáneo-receptivo: por una parte, el aspecto puro se ofrece, es decir, afecta a priori. Por otra parte, él no depende, en su carácter de figura, de la experiencia. Dicho carácter surge en la relación a priori, es "producido" a priori. A fin de precisar este vínculo, Heidegger utiliza el término "*Bilden*", que significa "formar", "configurar". Su intención es destacar la siguiente estructura: el aspecto puro es una imagen o figura a priori. Por un lado, ella prefigura la manifestación inmediata del ente en su aspecto empírico. Por otro lado, ella es –en tanto imagen o figura pura – un aspecto que se ofrece inmediatamente a priori. La relación con el aspecto puro no es una recepción pasiva, sino que es espontánea y receptiva a la vez. Esta relación *deja ser* al aspecto puro. Esto significa: la relación con el aspecto puro o figura pura *(reines Bild)* es el formar puro *(reines Bilden)*. Éste consiste, por una parte, en producir la figura o imagen, y por otra parte, en dejar que ésta se ofrezca, pues lo propio de la imagen es ofrecerse a la mirada[4].

4 Cabe aquí recordar que, en algunos pasajes, Kant caracteriza al tiempo como

Como se puede ver, el planteo de Heidegger va más allá de los desarrollos de la estética trascendental, y se refiere más bien a la teoría kantiana de la imaginación trascendental. En este sentido, Heidegger afirma: "La imaginación puede llamarse, por tanto, una facultad del formar configurador [*Bilden*] en un doble sentido característico. Como facultad de intuir, es formadora ya que se proporciona (forma) la imagen (el aspecto). Siendo una facultad que no está destinada a la presencia de lo intuíble, realiza ella misma, es decir, crea y forma la imagen. Esta 'fuerza formadora' es un 'formar' a la vez pasivo (receptor) y creador (espontáneo). La verdadera esencia de su estructura está contenida en este 'a la vez' " (Heidegger 1991, 128 y ss.; 1993a. 114).

El esclarecimiento de la intuición pura a partir de la imaginación espontáneo-receptiva pertenece a la estrategia global de la interpretación heideggeriana de Kant. Ésta consiste en explicar, a partir del esquematismo, tanto la intuición pura como los conceptos puros.

En correspondencia con ello, Heidegger no considera a las categorías como elementos aislados del conocimiento, es decir, como formas lógicas de la espontaneidad del enlace, que a su vez –en un uso determinado– podrían ser referidas a la intuición pura (Heidegger 1995, 211). Para Heidegger, en cambio, la cuestión central es el carácter ontológico de los conceptos puros o categorías, y éste sólo puede destacarse en una investigación que considere a las categorías en su referencia a la intuición y a los objetos. Heidegger desarrolla hasta tal punto este enfoque, que llega a afirmar, más allá de Kant, que solamente mediante la referencia a la intuición las categorías se convierten en tales. De acuerdo con ello, la síntesis trascendental equivale a la formación trascendental de conceptos.

La síntesis trascendental, también llamada "síntesis ontológica" en la interpretación heideggeriana, ofrece el hilo conductor para la investigación del conocimiento ontológico finito (Heidegger 1993a, 58 y ss.; 1991, 59-61). Se trata de una dinámica unitaria, con respecto a la cual cada momento

---

imagen pura (*reines Bild*) (Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 142, B 182; A 320, B 377). Heidegger pone de relevancia estas citas en el marco de su propia concepción del tiempo como un formar trascendental. Ver: Heidegger 1993a, 94, 98, 117, 169; 1991, 103, 108, 132, 199; 1995, 244, 253.

estructural obtiene su pleno sentido. Heidegger la entiende como la apertura del horizonte de las determinaciones de ser (Heidegger 1993a, 83, 105 y ss., 131 y ss.; 1991, 90, 118 y ss., 122 y ss., 154).

Heidegger se vale del concepto de horizonte para explicar la unidad de las determinaciones de objeto, es decir, aquello que Kant llama "el objeto trascendental = X" (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1976, A 109). En su interpretación de Kant, Heidegger hace mención al "horizonte previo del encuentro posible de todos los objetos" (Heidegger 1993a, 93; 1991, 103) y al "horizonte de objetividad" (Heidegger 1993a, 116; 1991, 131). Se entiende aquí por horizonte una estructura unitaria que prefigura los modos de manifestación del ente y que, a su vez, resulta determinada por un dirigirse hacia ella, espontáneo y a la vez receptivo. En el marco de esta concepción, las categorías son interpretadas como significaciones de ser que se articulan en la unidad del horizonte[5].

A partir del modelo del dirigirse hacia el horizonte de unidad, Heidegger reinterpreta la determinación kantiana de las categorías como representaciones de las reglas de unidad. Para ello, funda la captación categorial en una anteposición (vor-halten) anticipativa de la unidad: "La 'facultad de las reglas' significa: anteponerse previamente, al representarlas, las unidades que dirigen toda posible unión representativa. Pero es preciso que dichas unidades (nociones o categorías), representadas como regulativas, no solamente armonicen entre sí por su propia afinidad, sino que esta última sea a su vez englobada previamente en una unidad permanente, por un representar más anticipativo" (Heidegger 1991, 150; 1993a, 131)[6].

El "representar más anticipativo" aquí mentado es el dirigirse hacia el horizonte unitario de las determinaciones de ser. No se trata aquí de una primera apertura, sobre la cual se añada la apertura categorial; por el contrario, Heidegger quiere dar a entender que las categorías, en cuanto representaciones de reglas de unidad, deben considerarse en una perspectiva

5 Como la investigación reciente ha mostrado, el planteo heideggeriano que vincula las categorías con la noción de horizonte se debe en parte a la influencia de Emil Lask. Ver: Kisiel 1995, 33-38; Crowell 2001, 80; Vigo 2004, 176-208.

6 Cabe aquí destacar la relación terminológica entre *umgreifen* (englobar) y *vorgreifen* (anticipar), que se pierde en la traducción española.

más originaria, a saber: como modos del formativo dirigirse u orientarse-hacia... el horizonte ontológico. Esta perspectiva fundamental conduce la interpretación nuevamente hacia la cuestión de la imaginación: "Lo que parece ser una función independiente del entendimiento puro, realizada en el pensar de las unidades, es –como un representar espontáneamente formativo– un acto fundamental puro de la imaginación transcendental. Y lo es aún más, porque precisamente este orientarse-hacia... representativo no equivale a un mentar la unidad en forma temática, sino –como se ha demostrado muchas veces– a un ante-ponerse lo representado de un modo no temático. Esto se realiza en una representación formativo-configuradora (productiva)" (Heidegger 1991, 151; 1993a, 132).

De acuerdo a ello, la función de las categorías como representación (*Vor-stellung*), tomada ésta en el sentido de la pre-formación (*Vorbildung*) atemática de unidad, debe reconducirse hacia la formación configuradora (*Bildung*) y producción (*Hervorbringung*) del horizonte ontológico a cargo de la imaginación trascendental. Aquí se anuncia ya el próximo paso de la interpretación de Heidegger, esto es, la explicación de la síntesis ontológica como esquematismo.

El argumento de Heidegger en este nuevo paso de su interpretación se puede resumir del siguiente modo: Para que el dirigirse a priori hacia el horizonte de unidad constituya el conocimiento ontológico *finito*, el horizonte debe afectar a priori. Para ello, el horizonte requiere el carácter de aspecto o imagen pura. El dirigirse a priori hacia el horizonte –la síntesis ontológica finita– debe ser, pues, de tal modo que permita al horizonte afectar a priori, es decir, que lo configure como figura o imagen pura[7]. Ahora bien, solamente los esquemas trascendentales pueden procurarle al horizonte el carácter de imagen o figura pura, es decir, su intuibilidad a

7 "Pero para que el ente pueda ofrecerse como tal, es preciso que el horizonte de su posible encuentro tenga, él mismo, el carácter de una oferta. La orientación debe de ser en sí un pro-ponerse anticipado de algo ofrecible en general. Para que el horizonte de la objetivación como tal pueda funcionar, este carácter de oferta necesita de cierta perceptibilidad. (...) Por consiguiente, el horizonte deberá, en tanto es una oferta perceptible, presentarse previa y constantemente como un aspecto puro" (Heidegger 1993a, 83).

priori. Por lo tanto, la síntesis configuradora del horizonte no es otra cosa que el esquematismo trascendental.

Este planteo presupone evidentemente una modificación del concepto kantiano de "esquema trascendental". Los esquemas trascendentales son, para Heidegger, reglas de presentación que guían la sensibilización de los conceptos puros. Por "sensibilización" se entiende aquí el proceso en el cual se configura la accesibilidad finita o intuibilidad de las determinaciones de ser. Se trata de la producción de figuras o imágenes a priori, es decir, de la formación o figuración pura. Ésta determina la finitud del conocimiento ontológico al hacer visibles las determinaciones de ser: "Los conceptos puros del entendimiento, pensados en el 'yo pienso' puro, necesitan de una visibilidad [Erblickbarkeit] esencialmente pura, si lo que se opone en la ob-jetivación debe ser perceptible como algo opuesto. Los conceptos puros deben fundarse en esquemas puros que les proporcionen una imagen" (Heidegger 1991, 102; 1993a, 93).

El pasaje citado muestra la tendencia de Heidegger a pensar la función categorial a partir de la referencia a la intuición y ésta, a su vez, como esquematismo[8]. La interpretación heideggeriana apunta, en última instancia, a esclarecer tanto la intuición pura –el tiempo– como el pensar puro en su mutua relación, entendiendo a ésta como la dinámica de figuración del horizonte ontológico.

A partir de la caracterización kantiana del esquema como regla para la determinación de nuestra intuición y también como producto de la imaginación trascendental, Heidegger desarrolla la idea según la cual el esquema trascendental tiene a la vez carácter de regla y de figura o imagen. Esta idea no contradice la interpretación del esquema trascendental como regla de sensibilización, más bien la completa. Heidegger quiere subrayar que la accesibilidad finita de las determinaciones de ser –su "visibilidad"– reclama un peculiar carácter de imagen. "Imagen" (*Bild*) no significa aquí ni la copia ni la reproducción de un original previamente dado. Se trata, por el contrario, de la siguiente estructura: el esquema trascendental tiene carácter de figura o imagen, en tanto él es "formador de correspondencia" (*korrespondenzbildend*)

8 Esta tesis es elaborada, desde una perspectiva diversa, en el sugerente libro de Rosales *Sein und Subjektivität bei Kant* (De Gruyter, Berlin, 2000),

(Heidegger 1993a, 95; 1991, 105). Que la imagen o figura trascendental "es", no significa que se encuentre fuera de la producción trascendental: ella "es" solamente en el formar trascendental. Dicho con mayor precisión, ella es la *configuración* de un *Correlatum* de dicho formar. Por su parte, Heidegger caracteriza al correlato configurado por los esquemas trascendentales como horizonte de la ob-jetividad. Durante su interpretación de la caracterización kantiana de la X trascendental, Heidegger afirma que "'solamente sirve como correlato', es decir, que es, de acuerdo con su esencia, un horizonte puro. Kant llama a esta X el 'objeto trascendental', es decir, aquello que se opone en la trascendencia y puede ser captado por ella, como su horizonte" (Heidegger 1993a, 109; 1991, 122 y ss.).

El énfasis en el carácter "formador de correspondencia" de la figura o imagen trascendental debe pensarse a la luz de la relación entre la figura (*Bild*) y el formar o configurar (*Bilden*). Si, como sugiere Heidegger, la sensibilización es una figuración (*Verbildlichung*), en la cual se forma correspondencia, entonces no se puede entender la sensibilización como una operación posterior sobre un horizonte preexistente. Por el contrario, se trata aquí de que el horizonte ontológico en tanto tal es finito y, por lo tanto, surge en el proceso mismo de esquematización. Es decir, los esquemas hacen visible al horizonte al formarlo. La formación del horizonte ontológico y la producción trascendental de imágenes constituyen un mismo y único proceso.

También el carácter de regla del esquema trascendental adquiere, en la concepción heideggeriana, un cariz peculiar. "El esquema de las nociones tiene, por tanto, un carácter propio. Como esquema en sí, representa unidades, y las representa como reglas que se recogen en un aspecto posible" (Heidegger 1993a, 94; 1991, 104). Heidegger tiene en mente aquí el "representar más anticipativo de la unidad", en el sentido de la anticipación de las determinaciones de ser en su carácter de finitud. Como éste viene asegurado por el carácter de imagen o figura, la regla trascendental está referida necesariamente a la imagen o figura trascendental.

De este modo, Heidegger vincula la intuitividad de la imagen o figura y la función determinante de la regla. El esquema trascendental es para él una imagen o figura determinante y a la vez una regla para la intuibilidad.

Éste es el sentido más profundo de la expresión "imagen-esquema trascendental"[9].

Como se puede apreciar, la teoría del esquema-imagen trascendental y la introducción de la estructura del dirigirse hacia el horizonte son dos caras de la misma moneda. La tesis de Heidegger, según la cual el esquematismo es la configuración del horizonte de unidad de las determinaciones de ser, se articula en dos ideas complementarias entre sí: por una parte, con la idea de que el esquema trascendental es una figura determinante que forma como correlato un campo unitario de visibilidad; por otra parte, con la idea de que el esquema trascendental funciona como regla de intuibilidad, la cual anticipa su propio correlato y permanece vinculada a él.

2. La crisis del programa de *Ser y Tiempo* y los intentos por resolverla

La Lección del semestre de invierno de 1929/30 titulada *Los conceptos fundamentales de la Metafísica: Mundo – Finitud – Soledad*, documenta la crisis del planteo horizontal-trascendental. La Lección presenta líneas argumentativas cuya compatibilidad resulta problemática. Por una parte, se exponen profundas reflexiones sobre la formación configuradora de mundo, y se trata de uno de los análisis más detallados de Heidegger acerca de la configuración de horizonte (Rubio 2004, 227-246). Por otra parte, la Lección destaca el rol decisivo del ocultamiento (*Verbergung*) y la sustracción (*Entzug*) en los procesos de apertura al sentido.

Como Klaus Opilik (1993) ha señalado, el análisis heideggeriano del tedio profundo muestra que los fenómenos de la sustracción y ocultamiento

9 En su libro *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger desarrolla progresivamente la significación del término "imagen-esquema trascendental". En primer lugar subraya el carácter de imagen del esquema trascendental, al cual identifica con el tiempo como "imagen pura" (p. 94). Luego destaca la correlación entre carácter de imagen y de regla del esquematismo trascendental. Heidegger toma allí como punto de referencia la caracterización kantiana del esquematismo trascendental como "determinación del tiempo" (p 94 y ss.) Por último, interpreta el esquematismo como la autoconstitución de la temporeidad extático-horizontal. Para ello se dirige –de un modo peculiar– a la teoría kantiana de la autoafección (p.169).

de sentido ponen en dificultad el concepto de horizonte en Heidegger. Respecto a la sustracción de los nexos de significatividad durante el tedio profundo, Heidegger afirma lo siguiente: el mundo deja salir al encuentro al ente, pero "ata" al Dasein, lo cautiva de tal modo que éste no puede hacer nada con el ente. Ahora bien, la noción de un horizonte que ata y mantiene cautivo al Dasein –*bannender Horizont*– (Heidegger 1992, 221) sobrepasa los límites de la concepción heideggeriana de horizonte. Mientras dicha concepción reconoce como función de horizonte la prefiguración de lo comprensible en su accesibilidad, ahora Heidegger intenta explicar –mediante una modificación de su concepto– el peculiar "a la vez" de accesibilidad y no accesibilidad, propio de la retracción de sentido.

El documento más claro de la crisis es un pasaje de la citada Lección, en el cual Heidegger anuncia la imposibilidad de mantener el planteo acerca de una trascendencia formadora de horizonte. "También la filosofía trascendental debe caer. (...) También la ontología y su idea deben caer, precisamente porque la radicalización de esa idea fue un estadio necesario del desarrollo de la problemática fundamental de la Metafísica" (Heidegger 1992, 522).

Se plantea ahora la siguiente cuestión: ¿En qué elementos Heidegger reconoce los límites internos de su primera concepción de la formación configuradora de sentido, es decir, de su teoría del esquematismo?

La base textual para el desarrollo de esta cuestión está compuesta por la conferencia *De la esencia de la verdad* de 1930[10] y por la Lección homónima del semestre de invierno de 1931/32 (Heidegger 1988). La conferencia expone la noción heideggeriana de *aletheia*. La Lección va más allá y plantea la tesis de que Platón, a causa de su orientación hacia la visibilidad de lo manifiesto,

10 Heidegger dictó la conferencia *De la esencia de la verdad* en el año 1930 en reiteradas ocasiones. De acuerdo a la información suministrada por Hartmut Tietjen, la conferencia fue pronunciada por primera vez el 8 de octubre de 1930 en Bremen ante la Sociedad Filosófica. Una pequeña modificación de dicha conferencia es el manuscrito *Filosofar y creer (la esencia de la verdad)*, que Heidegger leyó ante la organización estudiantil de teología evangélica el 5 de diciembre de 1930 en Marburgo. Sobre la base de dicho manuscrito fue dada una conferencia el 11 de diciembre de ese año en Friburgo. Heidegger obsequió a Walter Biemel una versión mecanografiada del manuscrito. Agradezco a la dra. Cathrin Nielsen la gentileza de haberme hecho llegar una copia de dicha versión.

habría descuidado al autoocultamiento como momento estructural de la *aletheia* (Heidegger 1988, 58, 99). Esta tesis, que luego reaparecerá en los tratados *De la esencia de la verdad* (Heidegger 1996a, 177-202) y *La doctrina de Platón acerca de la verdad* (Heidegger 1996b, 203-239), puede interpretarse como la crítica de Heidegger a su propio programa del esquematismo. En éste, Heidegger vincula el esquema trascendental kantiano con la *idea* platónica: ambos confluyen en la noción heideggeriana del esquema-imagen trascendental, cuya función consiste en hacer visible a priori al horizonte (Heidegger 1991, 102, 105, 119; 1988, 68, 111). La crítica heideggeriana al predominio de la *idea* por sobre la *aletheia* no sólo está dirigida a Platón, sino también a sí mismo. Lo que está puesto en tela de juicio es la *concepción óptica* de la figura y del formar configurador.

Cabe resaltar que los intentos de Heidegger por salir de la crisis están marcados por una reflexión constante sobre la producción de figuras e imágenes. Si bien Heidegger toma distancia respecto a la orientación hacia la visibilidad, no renuncia a la búsqueda de una producción de sentido paradigmática, entendida como formación de figuras. En el marco de esta búsqueda tiene lugar la orientación al arte y la poesía.

La nueva tendencia está anticipada ya en los desarrollos sobre el esquematismo. Al desarrollar su teoría del esquematismo, Heidegger toma de Kant la caracterización de la imaginación productiva como "poética" (*dichtend*) y como "*exhibitio originaria*", en contraposición a la imaginación meramente reproductiva (*exhibitio derivativa*) (Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* 1980, 167). El carácter poético, es decir, productivo, de la imaginación, resulta ahora interpretado en una perspectiva ontológica como la productividad de sentido del tiempo: "Las intuiciones puras son, de acuerdo a su esencia, una exposición [Darstellung] 'originaria' de lo intuíble, es decir, una exposición tal, que lo hace surgir: exhibitio originaria. Ahora bien, en este exponer reside la esencia de la imaginación pura. La intuición pura sólo puede ser 'originaria', porque es en su esencia imaginación pura, que da desde sí aspectos (imágenes), en tanto los forma" (Heidegger 1991, 141 y ss.).

"La imaginación productiva es por ello originaria, es decir, libremente donante en su efectuación, es una facultad poética libre. Es la facultad

ontológica radical en tanto facultad de la síntesis trascendental, triplemente articulada" (Heidegger 1995, 417).

Las citas testimonian con qué violencia interpretativa Heidegger introduce en su propia teoría del esquematismo los desarrollos kantianos sobre *exhibitio* y facultad productiva (*dichtend,* donde resuena también el término *Dichtung* –poesía–). Por cierto, la poesía en sentido estricto no ocupa aún el centro de la atención. Sin embargo, estos elementos del esquematismo heideggeriano habrán de repercutir en el giro posterior hacia el arte y la poesía. La concepción de la poesía en sentido amplio como producción de sentido y producción de figuras e imágenes está en la base del cambio de orientación en la búsqueda de un paradigmático acontecer de sentido. En el carácter "poético", es decir, productivo, del formar originario, Heidegger encuentra el punto de referencia para el pasaje desde su interpretación del esquematismo hacia su orientación a la poesía en sentido estricto[11].

Como se puede ver, el diálogo con Kant, desarrollado en el ámbito de la pregunta por la formación configuradora de sentido (*Sinnbildung*), despertó en Heidegger un renovado interés por la estructura de la producción. A partir de ese momento, éste no consideró dicha estructura orientándose a la producción de bienes de uso, sino que buscó un tipo de *poiesis* en el cual se mostrase la formación de figuras en sentido originario.

Entre las estaciones de esta búsqueda cabe mencionar dos. En primer lugar, la comentada recepción del esquematismo kantiano. Dice Heidegger en la Lección del semestre de invierno 1927/28: "'formar' significa, en primer lugar, producir, configurar, traer delante, producere; en segundo lugar, 'formar' tiene la significación de dar una imagen, ofrecer un aspecto. Así, la síntesis productiva de la imaginación es el libre producir un aspecto puro" (Heidegger 1995, 415). En la Lección del semestre de invierno 1929/30

11 Kant ofrece un punto de referencia aún más claro. Se trata de la doctrina de la *hipotyposis*, cuyo pasaje principal se encuentra en el parágrafo 59 de la *Crítica de la facultad de juzgar.* Sin embargo, Heidegger no desarrolla ninguna interpretación detenida de ello. La única alusión aparece en *Kant y el problema de la metafísica* (1991, 130; 1993a, 115). Heidegger refiere allí a la determinación kantiana de la exposición como *subjectio sub aspectum,* pero sin traer a consideración todo el contexto de la discusión en Kant.

se afirma: "El Dasein en el hombre *forma* el mundo: 1. lo produce; 2. da una figura, un aspecto de éste, lo exhibe; 3. lo constituye, es lo que abarca y delimita" (Heidegger 1992, 414). El concepto de producción aparece aquí aún en conexión con la concepción de la exhibición originaria como esquematización del horizonte de ser.

La siguiente estación es la primera versión de la conferencia *El origen de la obra de arte* de 1935 (Heidegger 1989, 5-22). Heidegger distingue allí dos sentidos de producción: el primero, criticado por Heidegger, remite la obra de arte a su "causa" en la imaginación del artista. El segundo sentido de producción, elaborado por el propio Heidegger, apunta al evento en el cual la obra de arte acontece en su modo de ser peculiar. En oposición crítica a toda explicación en términos de sujeto y objeto, Heidegger recurre a dos instancias o "rasgos de esenciamiento" enfrentados: el "mundo" o instancia de apertura y surgimiento, y la "tierra" o instancia de retracción y autoocultamiento. El acontecimiento de la obra de arte, su "estar en obra", es caracterizado como la disputa de estas dos instancias que se requieren y a la vez se repelen. Frente al planteo tradicional acerca de un "producir" como proceso en el cual el productor confecciona el producto a partir de la materia, Heidegger afirma la dinámica del "colocar-desde" (*her-stellen*), como relación constitutiva de la obra de arte con la "tierra". La producción, así entendida, resulta correlativa al "colocar en lo abierto" (*auf-stellen*) o relación constitutiva de la obra de arte con el "mundo".

Este concepto de producción muestra una notable diferencia respecto a la noción de producción presente en la teoría heideggeriana del esquematismo. En primer lugar, se esclarece la estructura de la producción a partir de la tensión entre "colocar-desde" y "colocar en lo abierto". Esto corresponde a las dos direcciones de la *aletheia*, a saber: "desde" el ocultamiento que se retrae y "hacia" lo abierto. En segundo lugar, los ejemplos seleccionados por Heidegger no se dirigen ya al campo óptico, sino más bien al ámbito de la actividad plástica. Dice Heidegger: "Cada 'colocar en lo abierto' en el sentido del erigir sacro-glorificante es también edificación como un modo de

instalación de la construcción y de la estatua, como decir y nombrar dentro de un lenguaje"[12].

El paso hacia la nueva noción de producción, ligada al arte, se basa en la orientación hacia la plasticidad. El testimonio más claro de ello se encuentra en la edición impresa de la conferencia *El origen de la obra de arte*. En una nota marginal posterior acerca del título de la conferencia, Heidegger caracteriza al arte como producción en el sentido de "traer-delante" (Her-vor-bringen) (Heidegger 2003, 1)[13]. La nota pone en relación esa concepción del arte con el formar configurador, tal como éste aparece explicitado en el texto *Lenguaje y hogar* (Heidegger 2003, 1). Mediante una reflexión etimológica acerca del término germano "*Bilden*", Heidegger desarrolla en dicho texto la idea según la cual la figura o imagen (*Bild*) no debe comprenderse a partir de la experiencia visual, sino en relación con la actividad de modelar, forjar, esculpir.

> 'Formar' [*bilden*] proviene del verbo 'pilon' en antiguo alto alemán, que significa golpear, empujar, traer delante empujando. Formar es traer-delante [*Her-vor-bringen*], a saber: delante en lo desoculto y manifiesto, desde lo oculto y lo autoocultante. Lo traído-delante en este sentido, es decir, lo formado, es lo configurado [*Gebild*]. En tanto aparece y con ello luce, ofrece éste un aspecto y es, como lo configurado, a la vez la figura [*Bild*] originaria. Toda copia e imitación es por el contrario figura en un sentido derivado. Esto se encuentra ya en el sustantivo latino *imago*, del cual procede *imitari* –imitar, formar posteriormente–. La palabra ícono, que proviene del griego, tiene en cambio un sentido más profundo. Procede del verbo *eiko*, que significa: retroceder ante algo y así dejarlo advenir y con ello dejarlo aparecer. La figura pertenece originariamente como configuración al traer-delante, y no al revés (Heidegger 2002a, „Sprache und Heimat", 171).

12 "Jede Aufstellung im Sinne der weihend-rühmenden Errichtung ist immer auch Erstellung als eine Art Anbringung des Baues und des Standbildes, als Sagen und Nennen innerhalb einer Sprache" (Heidegger 1989, 9) Traducción del fragmento: Roberto Rubio.

13 Cabe recordar aquí que el sentido corriente del término alemán *Hervorbringen* es "producir". Heidegger lo escribe con guiones para remitir al sentido literal del término, el cual daría una señal –ésta es la convicción de Heidegger– sobre el carácter de producción propio del arte.

Se evidencia aquí una profunda revisión de los análisis anteriores sobre la figura y el formar configurador. Éste ya no es interpretado como el hacer visible que forma correspondencia. Y la imagen o figura originaria no es más entendida como figura-esquema. El formar configurador resulta comprendido ahora en el sentido del esculpir (en alemán: *bildhauen*). Y la imagen o figura originaria es la configuración forjada, traída adelante (*her-vor-gebrachtes*). En lugar del modelo óptico de la formación de horizonte aparece ahora una *concepción plástica* (*plassein*: modelar, forjar) de la figura y del formar configurador.

Si bien hasta ahora se ha traducido el término "*Bild*" por "figura o imagen", podría decirse que el cambio que introduce Heidegger constituye el paso de una concepción que acentúa el carácter de imagen (*imago*) hacia una consideración centrada en la plasticidad y con ello orientada al sentido latino de *figura* (*fingo*: modelar, formar).

Es importante mencionar la compatibilidad del modelo plástico-escultórico con el pensar de la *aletheia*: El esculpir es explicitado filosóficamente como un *Her-vor-bringen*, es decir, como producción, en el preciso sentido del "traer delante". Esta expresión indica la doble dirección del formar configurador: *desde* el ocultamiento *hacia* lo desoculto y abierto.

Queda aún por desarrollar la siguiente cuestión: ¿de qué modo vincula Heidegger su nuevo concepto de producción con el lenguaje? En otras palabras: ¿De qué modo la revisión de la concepción sobre la poesía (*Dichtung*) en sentido amplio, es decir, como producción, condujo hacia la puesta de relevancia de la poesía en sentido estricto?

La respuesta se puede extraer de la primera versión del tratado sobre la obra de arte. Allí afirma Heidegger: "Asimismo en la obra de lenguaje acontece el nombrar y el decir, mediante lo cual el ser de las cosas llega a palabra y junto con lo que se puede decir lo inefable accede al mundo. [...] En la obra del construir, del decir y del formar configurador se disputa el Ahí, el centro arraigado y extensible" (Heidegger 1989, 5-22).

El esculpir y el construir son la experiencia paradigmática para la nueva reflexión sobre el lenguaje[14]. El nombrar y el decir consisten, al igual que el construir y el formar, en traer-delante. Se trata del *pro-ducere*, en tanto conducción desde lo oculto hacia lo desoculto. La productividad del lenguaje es una productividad plástica: ella consiste en llevar al ente a la palabra, abriendo, a partir de lo inefable y oculto, un espacio de sentido en el que éste se manifiesta. "Al nombrar el lenguaje las cosas por primera vez, tal nombrar trae recién al ente a palabra y lo hace aparecer" (Heidegger 1989, 18).

Reflexiones finales

Estamos ahora en condiciones de volver con mayor precisión y profundidad sobre la pregunta conductora: ¿Qué elementos del fenómeno de figura-imagen (*Bild*) aporta Heidegger, a la luz del problema de la dinámica originaria del sentido?

Para responder se deben tener en cuenta los dos enfoques asumidos sucesivamente por Heidegger. El primero: la búsqueda de condiciones de posibilidad de la manifestación finita del ente a partir de su ser. El segundo: la elaboración de un modelo más complejo, orientado hacia la conexión de toda manifestación con una instancia irrebasable de autoocultamiento.

Respecto al primer enfoque, hay que destacar la caracterización heideggeriana de la manifestación finita como el "ofrecer un aspecto", esto es, el estar dado a la intuición. El núcleo de tal planteo es el acento de la fenomenalidad del ente, en el sentido de que toda manifestación óntica está estructurada conforme al carácter de aspecto, el cual no es un intermediario o representante, sino el ente mismo en su propia accesibilidad. Tal consideración es el punto de partida para una indagación más profunda sobre figura – imagen: En una peculiar intepretación de Kant, Heidegger reconduce la *intuitio derivativa* hacia la *exhibitio originaria*. De este modo, la

14 En correspondencia con esta estrategia se encuentran los desarrollos acerca de *poiesis* y *logos* en la Lección del semestre de verano de 1931. Ellos ofrecen una renovada interpretación acerca de la relación entre producción y lenguaje, mediante la cual Heidegger intenta adentrarse en la estructura de la *energeia kata kinesin*. Ver: Heidegger, 1990, 136-148, 214-225.

cuestión de la producción (no reproducción) de imágenes aparece en el centro del problema acerca de las condiciones de manifestabilidad del ente. El acento está puesto ahora en la *exhibitio*, entendida como esquematismo, es decir, en la sensibilización de las categorías.

El modo en que Heidegger entiende y desarrolla el problema de la sensibilización aporta nuevos elementos para nuestra pregunta. Teniendo en cuenta que las categorías, entendidas como reglas para la presentación del ente, sólo pueden cumplir esa función en el marco de la finitud, Heidegger subraya el papel ontológico de lo que podríamos llamar "categorías esquematizadas". Para él, sin embargo, se trata de una unidad primera anterior a la división entre receptividad y espontaneidad, a la que denomina "imagen-esquema trascendental". Para comprender su estructura hay que considerar lo siguiente: por una parte, la relación a priori con la figura o imagen pura no es sino la formación configuradora de ésta. Por otra parte, tal configuración está prefigurada por la figura o imagen misma. La estructura de la sensibilización resulta entonces la formación anticipativa de figuras o imágenes trascendentales, prefigurada por éstas mismas.

Como se advierte, la sensibilización no es entendida aquí en términos de la aplicación de Formas ideales autónomas al material sensible. Se trata más bien del proceso de configuración del horizonte de sentido (de ser), desde el cual se manifiesta el ente, y de modo tal que el horizonte prefigure la comprensibilidad finita de éste.

El segundo enfoque está orientado a la estructura de la *aletheia*, tal como Heidegger la desarrolla a fines de los años veinte. Se caracteriza por una crítica respecto a la orientación óptica predominante en la recepción del esquematismo. Heidegger entiende que la explicación del mostrarse del ente a partir de su prefiguración en un horizonte de sentido se concentra en el momento de la accesibilidad y no desarrolla apropiadamente la tensión con la inaccesibilidad y la retracción de sentido. Esta autocrítica se gesta a medida que los análisis se enfrentan a situaciones de cruce entre accesibilidad e inaccesibilidad, como por ejemplo la experiencia del ente natural en su estar-ahí (*Vorhandensein*): se trata de la paradoja de que el ente natural se muestra en su ser, ante el Dasein, como independiente del Dasein. Los intentos iniciales por resolver la dificultad apuntan a lo que podríamos llamar

"el descubrimiento de la plasticidad", donde se destaca el sentido de *figura* por sobre el de *imago*. El centro de la atención no está puesto en las condiciones a priori del "ofrecer un aspecto", sino en la dinámica del "traer-delante" desde lo oculto hacia el espacio de apertura manifestativa.

Este giro en la concepción de Heidegger puede ser tomado como un impulso para nuevas reflexiones sobre la valencia ontológica de la figura y la configuración. Con ello se abren nuevas preguntas, en especial respecto de la posibilidad de pensar la relación figura-sentido más allá del modelo de la anticipación y del horizonte.

Referencias bibliográficas

Primarias

Heidegger, M. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet.* Edición Integral vol. 34.Von H. Mörchen (Ed.). Klostermann: Frankfurt, 1988.

_________. "Vom Ursprung des Kunstwerks: Erste Ausarbeitung". *Heidegger-Studies.* n° 5, 5-22. 1989.

_________. *Aristoteles, Metaphysik H 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft.* Edición Integral vol. 33. H. Hüni (Ed.). Klostermann: Frankfurt, 1990.

_________. *Kant und das Problem der Metaphysik.* Edición Integral vol. 3. Editado por F.-W. Von Herrmann. Klostermann: Frankfurt, 1991.

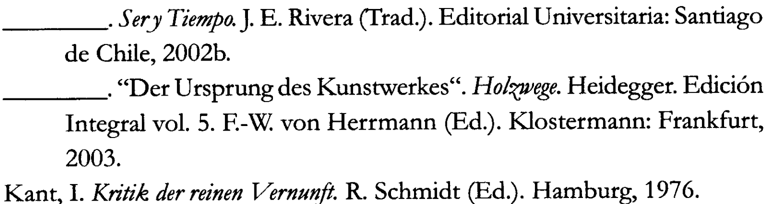
_________. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit.* 2. Ed. Edición Integral vol. 29/30. F.-W. Von Herrmann (Ed.). Klostermann: Frankfurt, 1992.

_________. *Kant y el problema de la metafísica.* Gred Ibscher Roth (Trad.) y Elsa Cecillia Frost (Ed.). F.C.E.: Madrid, 1993a.

_________. *Sein und Zeit.* 17. edición. Niemeyer: Tübingen, 1993b.

_________. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft.* Edición Integral vol. 25. I. Görland (Ed.). Klostermann: Frankfurt, 1995.

_________. *Aus der Erfahrung des Denkens.* Edición Integral vol. 13. H. Heidegger (Ed.). Frankfurt: Klostermann, 2002a.



________. *Ser y Tiempo.* J. E. Rivera (Trad.). Editorial Universitaria: Santiago de Chile, 2002b.

________. "Der Ursprung des Kunstwerkes". *Holzwege.* Heidegger. Edición Integral vol. 5. F.-W. von Herrmann (Ed.). Klostermann: Frankfurt, 2003.

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft.* R. Schmidt (Ed.). Hamburg, 1976.

________. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.* Hamburg, 1980.

Secundarias

Crowell, S. G. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Trascendental Phenomenology.* Northwestern University Press: Evanston, 2001.

Kisiel, Th. *The Genesis of Heideggers Being and Time.* University of California Press: Berkeley – Los Angeles, 1995.

Opilik, K. *Transzendenz und Vereinzelung: zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers „Sein und Zeit".* Alber: Friburgo, 1993.

Rosales, A. *Sein und Subjektivität bei Kant.* De Gruyter: Berlín, 2000.

Rubio, R. "El concepto heideggeriano de 'formación de mundo' y su contexto". *Escritos de Filosofía.* N° 44. Academia Nacional de Ciencias: Buenos Aires, 2004.

Vigo, A. "Sinn, Wahrheit und Geltung. Zu Heideggers Dekonstruktion der intensionalistischen Urteilslehre". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 86. 2004.

SEGUNDA PARTE
En la perspectiva de *ser y tiempo*

UN VACÍO EN *SER Y TIEMPO*

JORGE EDUARDO RIVERA

Quisiera comenzar proponiendo un modo de entender la postura de Heidegger –ya en *Ser y tiempo*– frente a la metafísica tradicional. En efecto, pienso que Heidegger intenta, en su primera obra, realizar una transformación radical de la metafísica. No se trata, propiamente, de una "superación de la metafísica", en el sentido de un abandono de la metafísica por considerarla falsa o equivocada, sino, –muy por el contrario– de una *Überwindung der Metaphysik,* entendida como *Verwindung* de ella, es decir, de una "reversión" de la metafísica esto es, de una marcha hacia lo que constituye su fondo o fundamento implícito y silenciado. La metafísica tiene que ser llevada hacia dentro de ella misma, hacia lo que la hace posible, y de este modo tiene que ser transformada en lo que ahora Heidegger va a llamar una "ontología fundamental". ¿Qué es eso que sirve de suelo a la metafísica y que, sin embargo, no queda pensado en ella?

La metafísica intenta responder a algo que, al decir de Aristóteles, "ya desde antiguo, pero también ahora y siempre se ha buscado y nos ha dejado envueltos en la aporía", vale decir: *ti tò ón, toutó estin, tís he ousía* (Met. Z, 1, 1028 b 2 ss.). Dicho de otra manera, la metafísica busca responder a la pregunta: *ti tó ón hei ón*, "qué es el ente en tanto que ente" o, más exactamente, qué es el ente "por allí por donde" es ente.

Esta pregunta se despliega en el modo de preguntar que era el propio de Sócrates: *tí éstin;* ¿qué es? Sócrates se preguntaba por los diferentes tipos de ente: *¿qué es* la justicia?, *¿qué es* el coraje?, *¿qué es* el político? Lo que Sócrates nunca se preguntó *es: ¿qué es* ese misterioso "qué" de mis preguntas?

Habitualmente se supone que el "qué" es la *esencia* de las cosas, lo propio y constitutivo de ellas. Y ciertamente es así. Pero, al abordar el tema de la esencia con la pregunta "**¿qué?**", ya se ha emprendido una marcha muy peculiar y, en cierto modo, se ha dado por supuesto el "modo de ser" de esa esencia que se busca. O, dicho lo mismo de otra forma, se ha abordado la esencia desde una determinada y peculiar *perspectiva.*

Si se me preguntara a mí qué es el "qué" del que Sócrates hablaba, yo respondería que, sin lugar a duda, es lo que posteriormente se ha llamado la "esencia" de las cosas, pero que esa esencia está abordada, sin que se lo advierta, desde un cierto modo de aprehender las cosas: desde el modo como las cosas comparecen para el sentido de la *vista.*

Sin advertirlo explícitamente, se piensa que las cosas se nos dan de la misma forma a través de todos los sentidos. Pero no es así. Cada sentido del hombre es un modo peculiar de acceder a las cosas y –a la vez– un modo peculiar de manifestarse la realidad de esas cosas. Que esos modos de acceso y de manifestación se entrecrucen entre sí, puesto que todos ellos se "encuentran" en la realidad puesta de manifiesto, es algo perfectamente constatable. Pero, de suyo, cada uno de ellos tiene su peculiar forma de hacer manifiesta la realidad.

Sin entrar aquí de lleno en el tema que he tratado más *in extenso* en el artículo titulado "La riqueza del sentir", me detendré brevemente en unos pocos ejemplos.

La vista nos ofrece las cosas en tanto que aparecen "delante" de nosotros. La vista no ve lo que está "detrás", sólo ve lo que está "delante". El ámbito de la vista es la "delantidad". Las cosas se nos presentan entonces en tanto que se *enfrentan* con nosotros, en tanto que nos dan "la cara". Y esto hace que las cosas muestren su realidad como *pre-sencia:* como un estar siendo en frente de nosotros.

Pero, el objeto formal de la vista –lo visible o la visibilidad–, que abarca también la oscuridad misma, no atañe tan sólo a las *cosas* presentes, sino también al *campo visual* entero que se abre para ella. Dentro de ese *campo visual,* que es el horizonte de la "delantidad", aparecen las cosas con su *figura* propia. Las cosas se manifiestan a la vista dentro de un campo

visual abarcado por ella, pero lo hacen en el modo de la "figuralidad": nos dan la *cara,* como diría Platón.

Muy diferente es el modo de acceder a la realidad y de manifestarse la realidad de las cosas en el sentido del oído. Por medio de él se oye también lo que está *lejos* del alcance de la vista: oigo el sonar del viento en el techo de mi casa; oigo el romper de las olas del mar en la lejanía; oigo a quien habla detrás de mí. En el oír no tengo –formal y propiamente– las cosas "delante". El sonar de lo sonoro *resuena* en mi –en mi propia realidad–, pero ese sonar que resuena en mí, me saca fuera de mí, hacia la cosa sonante *misma.* Oigo el mar mismo que suena a lo lejos. Oigo a las personas que pasan por la calle conversando. Las oigo a ellas mismas. Soy remitido por el sonido que oigo a la cosa misma que suena. Aquí no hay ninguna delantidad ni tendría por qué haberla. Aquí no hay un enfrentamiento con las cosas.

En el tacto la realidad de las cosas se nos ofrece en la forma más radical que cabe. La mejor manera de cerciorarse de que algo no es fantasmal o imaginario es tocarlo. Cuando toco una cosa, soy –a la vez– tocado por ella. El tacto de las cosas es siempre con-tacto. Ni delantidad ni lejanía: el tacto me da la inmediatez de lo real o –si se quiere– la realidad misma como inmediatez. Zubiri diría: la - "nuda realidad".

Habría que continuar con el olfato, que nos da la *huella* de la cosa, es decir, la cosa como ausencia, y con el gusto, con el cual aprehendemos la realidad fruitivamente, es decir, *a través* de la fruición. Habría que continuar también con los sentidos internos. Pero todo ello nos llevaría demasiado lejos del tema que aquí nos concierne. Basten los ejemplos dados para comprender la variedad y multiplicidad de modos de dársenos las cosas en su realidad.

Pues bien, volviendo a Sócrates, yo pienso que con él comienza la primacía del ver en la filosofía griega. ¡Qué lejos de él está, por ejemplo, Heráclito, en quien el sentido del oír es primordial! Cuando Sócrates se pregunta por el "qué", por el *tí,* lo que busca es lo que correspondería a la *figura* de las cosas en el ver. La figura puede ser muy simple, por ejemplo, la de un puro color. Pero siempre la figura es una totalidad de momentos estructurales que se nos ofrece al ver, dentro de un campo visual. La figura puede ser complejísima, como en la figura cambiante –y, sin embargo,

unitaria– de un ser vivo. Imagínese, por ejemplo, la de un tigre en pos de su presa.

Es cierto que Sócrates pregunta habitualmente por cosas que conocemos de un modo diferente al de la vista: por la justicia o por el coraje. Pero su pregunta va orientada por el modo como se nos dan las cosas a la vista. Y así lo seguirá haciendo toda la filosofía desde los griegos hasta nosotros: filosofía será *teoría,* será ver.

Y eso que ocurre desde Sócrates con el "qué", ocurre también con el modo de responder a la pregunta, vale decir, con el logos enunciativo, esto es, con el juicio. El enunciado empieza por fijar un sujeto, que es como decir que el enunciado comienza por "fijar la vista" en una cosa que comparece dentro del campo visual: un *hypokeímenon,* algo que "yace" allí bajo mis ojos o en el campo abarcado por mi ver. Y de esa cosa "subjetual" dirá, *mostrará* cómo es, qué figura o "rostro" tiene. El modelo sobre el cual se basa el enunciado –que es, sin embargo, algo que oímos– es el modelo del ver y del *hacer ver.*

Tampoco el enunciado se reduce a las cosas visibles, puesto que también es posible enunciar algo acerca de lo que se percibe por los otros sentidos o, incluso, sobre lo que no es perceptible por los sentidos, como ocurre, por ejemplo, cuando Santo Tomás de Aquino dice que "Dios es el *ipsum esse subsistens".* Pero este decir está basado –como todo juicio– en el modelo de la vista o, lo que es igual: es una perspectiva muy particular sobre la realidad y de ningún modo la única manera de hablar sobre lo real. Cuando digo: "Señor, tú eres mi Dios", no estoy –propiamente– enunciando algo del sujeto "tú", y diciendo de ese sujeto que es mi Dios, sino que estoy reconociendo al Señor como mi verdadero Dios, lo estoy adorando.

A propósito de esto, permítaseme poner un ejemplo que es exactamente el reverso de este hablar que habla de lo que se ve. Me refiero al mundo hebreo, que no es el único en que ocurre esto que voy a decir, pero que ahora "tengo a la mano" (nótese este "tengo a la mano" tomado obviamente del tacto).`El ejemplo se encuentra en un salmo (y quien conozca los salmos podrá comprobar la inundación del oír que se da en ellos: casi todo en los salmos "suena", empezando por su mismo nombre). Me refiero al salmo 122 (123 del hebreo.), v, 2:

Como están los ojos de los esclavos
fijos en las manos de sus señores,
como están los ojos de la esclava
fijos en las manos de su señora,
así están nuestros ojos
en el Señor nuestro Dios
esperando su misericordia.

¿Qué miran los ojos de los servidores cuando miran las manos de sus señores? No miran las manos simplemente para ver cómo son esas manos, no las miran para conocer su figura, sino para comprender *qué dicen* esas manos, esto es, para "escuchar" sus órdenes. Aquí el ver está supeditado al escuchar. Exactamente al revés de lo que ocurre en la filosofía griega a partir de Sócrates, donde todo sentir está supeditado al ver, y donde toda comprensión es interpretada como un ver.

Ahora bien, Platón y Aristóteles, moviéndose en esta perspectiva socrática, darán un paso decisivo al preguntar ya no tan sólo por los distintos géneros o especies de entes (¿qué es un viviente?, ¿qué es el hombre?), sino por algo que supera todo género y todo tipo de entes. Preguntarán, en palabras de Aristóteles, por lo que es el ente "por allí por donde" es ente: ya no tal y cual ente, sino pura y simplemente ente. Nosotros decimos: "qué es el ente en tanto que ente". Es el inicio de la metafísica. Por lo que se pregunta ahora –pero, ¡atención!, siempre desde la perspectiva socrática– es por la *ousía,* esto es, por la "entidad" del ente.

La metafísica va más allá de todo género de los entes, pero se sigue preguntando por algo "general" de los entes: por "eso" en virtud de lo cual los entes son entes. Es verdad que Aristóteles concebirá eso en virtud de lo cual los entes son entes como algo que está por encima de todo género. Pero, concebirlo como un más allá del género es concebirlo "a partir del género". Cuando más tarde los escolásticos hablen de un "trascendental", también seguirán pensando desde aquello que queda trascendido por los trascendentales. Y esto quiere decir que la perspectiva "visual" de Sócrates sigue sustentando el pensar de la metafísica. ¿Hablaría alguien de la luz como

de algo que "trasciende" toda cosa visible? La luz no es propiamente algo que trasciende lo visible, sino algo que *hace* visible a todo lo visible.

Eso que está más allá de todo género, de toda figura o *eîdos,* será comprendido paradójicamente desde el ver. Y las respuestas serán enunciados, esto es, "mostraciones" en que de un *hypokeímenon* (algo que subyace a la vista) se dirá, o se mostrará, algo así como una "figura" que está más allá de toda figuralidad.

Pues bien, tanto la pregunta socrática, restringida a lo genérico o específico, como la pregunta general o "supra-general" –como propiamente habría que decir– que es la pregunta de la metafísica, tienen como *supuesto* que los entes se manifiestan a nosotros. Si no los comprendiéramos precisamente en cuanto entes, es decir, en su estar-siendo, mal podríamos preguntar qué es *tal o cual cosa,* porque no sabríamos acerca de qué estamos preguntando el "qué". Y esto es aún más claro en la pregunta metafísica, porque en ella preguntamos, precisamente, por aquello en virtud de lo cual los entes son *entes.* Esto significa que comprendemos los entes en su *ser-entes,* o sea, que los comprendemos en su estar-siendo. Y esto quiere decir, a su vez, que el hombre tiene –justamente para poder hacer la pregunta metafísica– una comprensión previa del ser. Sin ella no podría aprehender a los entes en su ser entes. Los entes no comparecerían en su carácter de entes, y la pregunta metafísica –la pregunta, y no sólo la respuesta– sería *imposible.*

Heidegger advierte que hay, en ese particularísimo ente que es el hombre, y que por ello va a llamar *Da-sein,* una comprensión del ser que es previa a toda metafísica y, a la vez, fundamento posibilitante de ella. Pues bien, este *ser,* comprendido por el Dasein, no se identifica con la "entidad", con la *ousía,* por la que pregunta la metafísica. Y no se identifica con ella primero porque es el *supuesto* para llegar a la entidad, y segundo porque no es una simple "generalidad" –la generalidad de los entes en tanto que entes–, sino que está fuera de la perspectiva que interroga por el "qué", es decir, por la figura de los entes. La comprensión del ser no se mueve en el ámbito del ver, de la visión, sino, posiblemente, en el ámbito del escuchar, y de un escuchar muy peculiar que es escuchar el silencio en que "todo es uno", como decía Heráclito, donde lo decisivo es que el "todo", el *pánta,* es una multitud que sólo cobra su carácter de "totalidad" precisamente por el *uno.* Si no fuera

por el uno, los *pánta* serían de tal manera ajenos los unos a los otros, que sería imposible nombrarlos: serían la dispersión misma y, por consiguiente, lo absolutamente incomprensible, supuesto que com-prender significa "tomar juntos", esto es, reunir una pluralidad *en el uno.*

Pues bien, si en vez de hacer la pregunta metafísica, buscamos aclarar y explicitar ese comprender previo por el cual los entes comparecen para nosotros precisamente "como entes", estaremos yendo al fundamento que hace posible la metafísica. Para ello sería necesario analizar ese ente que Heidegger llama el *Dasein.* "Dasein" podría traducirse –en caso de querer a toda costa traducirlo– por la expresión: el "estar abierto", *Da-sein.* Entiéndase: estar abierto primeramente al ser y, por ende, estar abierto a sí mismo, a los demás Dasein, al mundo y a los entes que hay en el mundo (los entes intramundanos, como los llama Heidegger). El análisis de este ente que *es* su aperturidad, su *Erschlossenheit,* es decir, que no sólo está *de facto* abierto, sino que *es* su propio estar abierto, no puede ser sino fenomenológico, pero entendiendo esta fenomenología como fenomenología hermenéutica, quiero decir –con Heidegger– no como una fenomenología que reduce a espectáculo todo lo que sucede en la existencia humana, sino que, más bien, escucha el rumor de esta existencia y lo traduce al lenguaje humano.

Lo que Heidegger busca con esta fenomenología hermenéutica es descubrir *en el propio Dasein* aquello que hace posible comprender eso que hemos llamado "el ser". O sea, lo que Heidegger busca es el *sentido* del ser, de ese ser que queda comprendido en el ser mismo del Dasein. Estamos, pues, allende toda metafísica, mejor, aquende ella, en su fondo posibilitante. Es lo que Heidegger llamará en adelante: *ontología fundamental.*

Eso era lo que *Ser y tiempo* pretendía: mostrar que el tiempo, comprendido originariamente, es el sentido del ser. Es también lo que intentan, una y otra vez, las obras inmediatamente posteriores a *Ser y tiempo.* Pero, como se sabe, Heidegger no pudo llevar a cabo su intento. Por algún motivo el intento fracasó, como lo confiesa el propio Heidegger en la *Carta sobre el humanismo:* "Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre *versagte* und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam" (*Briefe über den Humanismus,* GA 9, 227 y ss.). "Dicha sección no fue publicada, porque el pensar *fracasó* en su intento

de decir adecuadamente este giro y no logró su cometido sirviéndose del lenguaje de la metafísica". Ahora bien, lo que allí fracasa será intentado por otra vía a partir de los *Beiträge zur Philosophie.* Antes de pasar a este otro modo de abordar la pregunta que interroga por lo que ahora podemos llamar la verdad del ser, de ese ser que hace su aparición en el Dasein, quisiera exponer mis propios reparos a *Ser y tiempo.*

En realidad mis reparos a esta obra son varios, pero no es el caso exponerlos detalladamente aquí. Sólo quisiera referirme al más grave de ellos, que consiste en lo siguiente: todas las estructuras del Dasein que se analizan y exponen en *Ser y tiempo,* empezando por la propia existencia, esto es, por lo que Heidegger considera como el ser mismo del Dasein, vale decir, el estar de tal manera abierto a sí que el propio ser está constitutiva y permanentemente en juego, abierto a posibilidades de sí mismo entre las que tiene que optar; todas las estructuras del Dasein, digo, se dan también y exactamente en la misma forma, en cualquier ser humano ficto. Los personajes de las novelas, del teatro, del cine, de cualquier narración imaginaria, como son Don Quijote, Sancho Panza, Hamlet, los Hermanos Karamazov, tienen exactamente la misma estructura esencial que se describe en *Ser y tiempo:* el ser de todos estos personajes es fundamentalmente un estar en-el-mundo, y estarlo junto con otros Dasein, que también comparten el mundo con ellos. El Dasein de todos esos personajes ha sido arrojado en un existir sin intervención alguna de su parte: su ser consiste, desde este punto de vista, en un encontrarse ya existiendo y determinado en cada caso por sus propias circunstancias: por su época, por el lugar en que vive, por su lengua, su peculiar corporalidad y temperamento, etc. Todos esos personajes se juegan su existencia y se encuentran en medio de entes intramundanos, compartiendo su mundo y sus vicisitudes con otros Dasein. Todos ellos enfrentan la muerte o la rehuyen, todos tienen alguna relación con la voz de su conciencia.

Lo único que les falta a esos personajes fictos es la *realidad.* Pues bien, esta realidad del propio Dasein es lo que yo echo de menos en *Ser y tiempo.* No sólo está ausente del Dasein, sino que Heidegger recusa en la forma más enérgica que el Dasein pueda ser un ente real. Véanse, por ejemplo, los siguientes textos de *Ser y tiempo:* "Das Dasein ist ontologisch grundsätzlich

vom allem Vorhandenen und Realen verschieden" (Heidegger 1984, 8.303). "Desde un punto de vista ontológico, el Dasein es fundamentalmente distinto de todo estar-ahí y de toda realidad" (Heidegger 1988, 322). "Realität hat weder innerhalb der Seinsmodi des innerweltlichen Seienden einen Vorrang, noch kann gar diese Seinsart so etwas wie Welt und Dasein ontologisch angemessen charakterisieren" (Heidegger 1984, S.211). "La realidad no tiene una primacía entre los modos de ser del ente intramundano, y menos aun podría caracterizar ontológicamente en forma adecuada al mundo y al Dasein". (Heidegger 1998, 232).

Para Heidegger, "real" quiere decir *vorhanden,* esto es, estar-ahí-delante. Y eso, precisamente, no puede ser nunca el Dasein. El Dasein tiene un modo de ser enteramente diferente de todo lo real: es una *Sorge,* un cuidado, y, en último término, *temporeidad.* Y esto no tendría nada que ver, según Heidegger, con la realidad. La realidad, la *Vorhandenheit,* es un modo de ser que sólo se da en los entes intramundanos, y ni tan siquiera allí es el modo primario de ser de estos entes. Estos son primariamente entes *zuhanden,* a la mano, esto es "significancias" o "importancias" para un *Dasein.* Esta misma tesis heideggeriana la defendía yo en mi primer artículo sobre Zubiri, titulado *La crítica de Zubiri a Heidegger,* publicado en la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile en 1964[1]; un artículo muy detallado y prolijo acerca del libro *Sobre la esencia* de Xavier Zubiri, que yo había estudiado cuidadosamente en 1963, y que constituyó posteriormente el tema de largas conversaciones con Zubiri entre 1966 y 1968. Hoy pienso en forma enteramente opuesta: creo, con Zubiri, que a la base de toda *Zuhandenheit* hay una realidad, sin la cual aquélla no sería nada real. Si un martillo puede ser usado para clavar un clavo, o como pisapapeles, o para agredir al enemigo o para venderlo por un par de monedas, y si todo ello lo es *el mismo martillo,* es decir, algo que se mantiene idéntico en todos esos quehaceres, quiere decir que hay algo previo al carácter usual de las cosas, a su *Zuhandenheit.* Y eso previo no puede ser sino la realidad misma del martillo, llámesela como se quiera. Recuerdo que Zubiri me argüía, diciendo socarronamente: "con agua no se puede envolver un regalo".

1 Véase: *Heidegger y Zubiri.* Santiago de Chile, 2001. Pp. 139, 159.

Quisiera hacer notar, de paso, que la expresión etimológicamente correspondiente al *vorhanden* alemán es la frase adverbial española "de antemano", que tiene un sentido enteramente diferente al de un mero estar-delante. "De antemano", usada con el verbo ser "ser de antemano", quiere decir que algo es previamente. ¿Previamente a qué? A que nosotros introduzcamos la mano, esto es, previamente a nuestro uso de esa cosa. "Ser de antemano" es ser "de suyo", vale decir, por cuenta propia, o sea, ser real. Pero esta realidad no es la *Vorhandenheit* alemana. Ésta es el modo como las cosas reales se muestran a nuestro sentido de la vista y, derivadamente, el modo como las cosas comparecen ante la mirada teorética de la metafísica tradicional. El mar que suena a lo lejos no está ahí delante, sino al revés: no se lo ve; sólo se lo oye en la lontananza. Y es, sin embargo, perfectamente real. Pero, en este momento no me interesa insistir en la realidad de los entes intramundanos, sino tan sólo en la realidad del hombre, que echo de menos en *Ser y tiempo.*

Es cierto que el propio Heidegger, en un texto que sería necesario destacar, dice en el parágrafo 12 de *Ser y tiempo* que hay "una manera de 'estar-ahí' *[von 'Vorhandenheit']* que es exclusivamente *propia* del Dasein. Este estar-ahí *[Vorhandenheit]* no se hace accesible prescindiendo de las estructuras específicas del Dasein, sino sólo en la previa comprensión de ellas. El Dasein comprende su ser más propio como un cierto 'estar-ahí de hecho' *[im Sinne eines* gewissen 'tatsächlichen Vorhandenseins']. Y sin embargo, el 'carácter fáctico' del hecho del propio existir es, desde el punto de vista ontológico, radicalmente diferente del estar presente fáctico de una especie mineral. El carácter fáctico del *factum* Dasein, que es la forma que cobra cada vez todo Dasein (als welches jeweilig das Dasein ist), es lo que llamamos *facticidad* del Dasein *[Faktizität des Daseins]*" (Heidegger 1998, 82; 1984, 55 y ss.).

Este texto es esencial. En Ser y tiempo Heidegger no teme hablar de un cierto modo de *"Vorhandenheit"*, o sea, de *existencia,* en el sentido tradicional de esta palabra, que sería propio del Dasein. El Dasein comprende su propio ser como un cierto estar-ahí-delante fáctico. El texto habla también de un *"Faktum Dasein"*. A esa *Vorhandenheit,* a ese *Faktum Dasein,* lo llama Heidegger

"Faktizität". Esta palabra podría ser una buena expresión alemana para designar lo que tradicionalmente se llamó *realidad, realitas.*

Sin embargo, el texto citado es algo así como un *hapax legómenon* en *Ser y tiempo.* Lo que allí se llama "facticidad" será llamado, en otros lugares de la obra, el "estar arrojado" o "estar yecto" del Dasein en la existencia, esto es, en su ser *(Geworfenheit).* No queda claro en *Ser y tiempo* si estar arrojado o yecto es exactamente lo mismo que la facticidad. Pareciera que efectivamente ambas cosas son en esta obra lo mismo.

Sin embargo, cuando Heidegger trata de la *Geworfenheit* en forma expresa –por primera vez en el parágrafo 29, a propósito de la *Befindlichkeit*– ya no vuelve a hablar de una cierta *Vorhandenheit* del propio Dasein, como en el parágrafo 12. El párrafo 4 del parágrafo 29 dice lo siguiente: "Este carácter de ser del Dasein, oculto en su de-dónde y adónde [... *in seinem Woher und Wohin verhüllten...*], pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el 'que es' [*Dass es ist*] es lo que llamamos la *condición de arrojado* [*Geworfenheit*] de este ente en su Ahí... el término 'condición de arrojado' mienta la *facticidad de la entrega a sí mismo. El factum* de 'que es y tiene que ser' [*Dass es ist und zu sein hat*], abierto en la disposición afectiva del Dasein, no es aquel 'que [es]' que ontológico-categorialmente expresa el carácter de hecho, propio del estar-ahí [*der Vorhandenheit*]. Este carácter sólo es accesible a la constatación que se origina en la mirada contemplativa [*in einem hinsehenden Feststellen*]. En cambio, el 'que [es]' abierto en la disposición afectiva debe concebirse como determinación existencial del ente que es en la forma del estar-en-el-mundo. *La facticidad no es el carácter de hecho del factum brutum de algo que está-ahí, sino un carácter de ser del Dasein, asumido en la existencia,* aunque, por lo pronto, reprimido..." (Heidegger 1998, 159).

Aquí Heidegger distingue clara y tajantemente la facticidad, identificada con la *Geworfenheit,* de lo que llama *"el carácter de hecho del factum brutum de algo que* está ahí". El primero es un carácter "asumido en la existencia", o sea, es un momento del existir humano en cuanto distinto de toda realidad. Ese carácter de ser del Dasein, que es su condición de arrojado, está oculto en su "de dónde" y "adonde". Se diría que es un "mero" iniciarse de la existencia, que no remite más allá de sí. Veremos más adelante que en los *Beiträge* la

situación es enteramente diferente. Allí el Dasein se experimenta como *geworfen* desde algo que está detrás de él y que *lo hace ser.*

Para la tradición medieval el ser puede ser irreal, imaginario o ficto o puramente ideal, pero puede ser también *real.* Y la forma suprema de ser es la *realidad,* el *realiter esse.* Este *esse realiter* tiene, como el ser mismo, un carácter que trasciende todo género, un carácter trascendental. Quizás a esta tradición medieval se refiere tácitamente la nota marginal a) de la página 232 del texto de la traducción española, que parece "corregir" la palabra "tradicional" del texto y proponer su cambio por la palabra, contraria, en cierto sentido: "actual". Veamos lo que se dice en esa página 232, en la sección c) del parágrafo 43: " 'Realidad' es un término ontológico que se refiere al ente intramundano. Si se lo usa como designación de este modo de ser en general, entonces el estar a la mano y el estar ahí serían modos de realidad. Pero si se conserva esta palabra en su significación tradicional [aquí viene la nota marginal a) que dice: 'actual'], entonces ella mienta el ser en el sentido de puro estar-ahí de las cosas" (Heidegger 1998, 232).

Interrumpo aquí la cita de este párrafo, que luego continuaré, porque en él se sostiene que el Dasein no puede ser caracterizado como real. Y la interrumpo para hacer ver que en la época en que Heidegger escribió *Ser y tiempo,* pensaba que la significación *tradicional* del término "realidad" sólo servía para designar el puro hecho de estar-ahí, de existir, de las cosas. La nota marginal, pienso yo, debe ser posterior a los *Beiträge,* y en ella se considera que esa manera de entender el término "realidad" no es sólo la tradicional, sino la "actual".

El texto continúa como sigue:

> Pero no todo estar-ahí es un estar-ahí de las cosas. La 'naturaleza' que nos 'rodea' es sin lugar a dudas un ente intramundano, pero no tiene el modo de ser ni de lo a la mano ni de lo que está-ahí a la manera de una 'cosa natural'. Como quiera que se interprete este ser de la 'naturaleza', *todos* los modos de ser del ente intramundano están ontológicamente fundados en la mundaneidad del mundo y, por ende, en el fenómeno del estar-en-el-mundo. A partir de aquí surge la evidencia de que la realidad no tiene una primacía entre los modos de ser del ente intramundano, y que menos aun podría caracterizar ontológicamente en forma adecuada al mundo y al Dasein (Heidegger 1998, 232).

Como se ve, no es que yo le esté atribuyendo a Heidegger, en la época de *Ser y tiempo,* la negación de cualquier carácter de realidad al Dasein, sino que ésta es una postura perfectamente definida del propio Heidegger, pese al *hapax legómenon* del parágrafo 12.

Ahora bien, es claro que el hombre (el Dasein) no es tan sólo un ente imaginario o ficto, como lo es en las novelas, sino que es un *ente real.* Y esta realidad no tiene necesariamente el carácter de una *"Vorhandenheit",* de algo que está-ahí frente a nosotros, sino que es algo que bien puede manifestarse en un sentido no objetual. Nuestra propia realidad la experimentamos en forma *inmediata,* como un *factum* radical. Todo ser humano, incluso sin pensar en sí mismo, se "siente" real, se experimenta en su realidad; y esa realidad no tiene necesariamente carácter de "objeto". Tal carácter lo tiene lo real solamente para el sentido de la vista (o para la "mirada" teorética).

Ahora bien, lo que dice la palabra "Dasein" es tan sólo la abertura que acontece en este ente llamado "Dasein" con respecto a su propio ser y al ser en cuanto tal, al *Sein überhaupt.* La palabra sólo expresa una estructura de ser –fundamental, por supuesto–, pero no la *realidad* de esa estructura. Esa realidad queda mejor expresada, en cambio, en la palabra "hombre": hombre es la "realidad *daséinica*", si se me permite esta feísima expresión. Por eso, si queremos dar a entender el hecho de que el Dasein es real, sería mejor emplear la palabra "hombre". Y para expresar la estructura existencial del Dasein, se podría hablar –como lo hará posteriormente el propio Heidegger– de "el Dasein en el hombre".

Al igual que el paso de la metafísica a la ontología fundamental se produjo por la profundización en el fundamento de la metafísica misma, así también el paso de *Ser y tiempo* a los *Beiträge* se produce por la entrada a fondo en algo que en *Ser y tiempo* quedó sin pensar. No se trata de que los *Beiträge* nieguen lo pensado en *Ser y tiempo,* sino que penetran en una zona que en aquella obra había quedado sin abordar y que es, como lo he estado diciendo una y otra vez, el momento de *realidad* del Dasein mismo y de sus estructuras ontológicas.

Pienso que el paso del pensar ontológico-fundamental *(Ser y tiempo)* al pensar ontohistórico *(seinsgeschicktlich)* de los *Beiträge* se produce no por una especie de "superación" de *Ser y tiempo* que consistiría en una transformación

de una cosa en otra, sino en una *profundización* de lo pensado en *Ser y tiempo* mediante una entrada en el *fondo* aún no descubierto de esta obra, que nos fuerza a ir más allá de ella precisamente ahondando en ella misma. Se trata nuevamente de un *immanenter wandel,* donde la inmanencia consiste no en "quedarse-en" lo dicho antes, sino en "precipitarse hacia dentro" de lo antes dicho, hasta su fondo mismo. "Auf diesem 'weg'" –nos dice Heidegger en los Beiträge, en un acápite titulado precisamente "De 'Ser y tiempo' a los 'Beiträge'"–, "wenn das Stürzen und Steigen so heissen kalm, wird immer die selbe Frage nach dem 'Sinn des Seyns' und nur sie gefragt" (Heidegger 1984b, 84). "En este 'camino' si es que se puede llamar así al precipitarse hacia abajo y volver a subir, se sigue preguntando siempre la misma pregunta por el 'sentido del ser', y solamente ella". "Jedes wesentliche Fragen muss sich, jedesmal wenn es ursprünglicher fragt, von Grund aus wandeln" *(Ibid).* "Todo pensar esencial tiene que transformarse desde su fondo mismo cada vez que ese pensar pregunta más originariamente".

Ahora bien, en los *Beiträge,* Heidegger nos va a decir que el ser que se ha buscado a lo largo de todo *Ser y tiempo* no es precisamente *ese ser cuya verdad se manifiesta en el Dasein* en tanto que éste se proyecta más allá de todo ente, es decir, trascendiendo al ente en dirección a un horizonte desde donde los entes reciben su comprensibilidad. Heidegger va a marchar ahora hacia algo que en ese planteamiento trascendental-horizontal había quedado oculto. Y es que el Dasein mismo necesita de algo que *lo haga ser* el ente que él es. Sin ello, el Dasein no sería en absoluto, y yo añadiría: no sería *real.* El Dasein está *puesto* en el ser, esto es, en su *Faktizität,* en su *realidad,* por el Ser *(Seyn)* mismo. No es sólo que el Dasein *abra* o *despeje* el ser trascendental-horizontalmente, sino que él mismo *viene* del Ser y *wird ereignet vom Seyn,* es hecho acontecer por el Ser.

Lo que ahora cambia es *el modo de ir en busca del Ser.* El Ser (escrito ahora con mayúscula) ya no es propiamente algo proyectado por el Dasein, sino que el Ser sostiene "desde abajo", por así decirlo, al Dasein. El Dasein no se da a sí mismo el ser. Lo tiene, pero lo tiene recibido. El Dasein está *arrojado, yecto* en su propia realidad: se "encuentra" siendo sin haber podido hacer nada por su parte para estar siendo. En este carácter de 'arrojado' es en el que profundiza ahora Heidegger. El estar yecto en la existencia no es tan

sólo una condición fáctica de la existencia, como se decía en *Ser y tiempo,* sino que es un acontecimiento que viene de más allá de toda existencia humana. El Dasein *"tiene* ser", pero lo tiene dado y, por tenerlo "dado", tiene ser en tanto que es *tenido (er-eignet)* por el Ser mismo.

El propio Heidegger nos dice que el Dasein *experimenta* su yección y, consiguientemente, *experimenta* que su propio *Entwurf* –su proyecto– es un *geworfener Entwurf:* "... el yector del proyecto se experimenta como *yectado,* es decir, *hecho acontecer por el Ser*" (Heidegger 1984b, 229) [destacado por el autor].

Si se me permitiera la osadía, yo me atrevería a decir que el *Ereignis* no es otra cosa que la realidad de todo lo real, empezando por el propio Dasein. Ciertamente, Heidegger no lo ha pensado así, pero el hecho de que haya tenido que introducir este *"Seyn",* que manifiestamente ya no es el mismo "ser" cuya verdad se da tan sólo gracias al proyecto del Dasein, sino que es un *Ser* que es previo a esa verdad y que está originariamente oculto, –digo– nos remite hacia una dimensión que nos parecía estar ausente en *Ser y tiempo:* la dimensión de la realidad. Ese ser que se desoculta en el Dasein, pero que, a la vez, se apodera del Dasein y lo intima a su proyección existencial, es algo más que *mero* ser. Se diría que Heidegger busca apasionadamente en una dirección que quedó silenciada en *Ser y tiempo.* Y eso que Heidegger busca es lo que Zubiri pondrá en primer lugar y como base de todo su pensar: la *realidad,* no sólo de las cosas del mundo, sino del propio ser humano, religado constitutiva y esencialmente a ella.

Referencias bibliográficas

Aristóteles, *Metafísica.* Volumen II. Ed. W.D. Ross. 1ª. Edición. Oxford: University Press, 1958.

Biblia Hebráica. Ed. Kittel. Sttutgart, 1937.

Heidegger, Martin. *Sein und ZuZ.* s. 303, XV Auflage. Ed. Max Niemeyer, Verlag: Tübingen, 1984.

________. *Ser y tiempo.* 2ª. Edición. Ed. Universitaria: Santiago de Chile, 1998.

________. *Beiträge. Gesamtausgabe.* Band 65. P 84. Ed. Max Niemeyer, Verlag: Tübingen, 1984b.

EL *DASEIN* INHABITABLE: FUERA DE LA CONCIENCIA MODERNA

ANDRÉS ARTURO LEYTE

Si para Descartes, como vio Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*[1], la conciencia no deja de constituir la casa y el refugio de la verdad, y la filosofía no es más que el camino de retorno a lo doméstico, un retorno que coincide con un proceso de fundamentación (la fundamentación de la filosofía no sería así más que la construcción del edificio, de la casa, de la conciencia, o mejor, de la conciencia como casa, como edificio), la expresión "fuera de la conciencia moderna" también significa un salir de casa, pero no para ir a otra, sino para entrar en la misma *inhabitabilidad*. Es ésta, según se sostiene aquí, la señal más característica de la posición de Heidegger cuando en *Ser y tiempo* pensó, no en un nuevo principio del ser, sino en el desmontaje de todo principio.

El primer paso que habrá que dar para entender este asunto aparentemente doméstico –entrar en casa y salir de casa– es reconocer qué se entiende por "conciencia moderna", para posteriormente entender qué significa salir de la misma. En mi exposición, la cuestión de ese significado se juega a partir de una concepción del tiempo que coincide paradójicamente con su elusión,

1 La cita completa de Hegel dice así: "En realidad, sólo ahora llegamos a la filosofía del Nuevo Mundo y la inauguramos con Descartes. Es con él con quien verdaderamente entramos en una filosofía independiente que sabe que procede de forma autónoma de la razón y que la autoconciencia es un momento esencial de lo verdadero. Aquí, podemos decir que estamos en casa y como el navegante tras un largo viaje alrededor de un mar tempestuoso, podemos gritar 'tierra'". Hegel, G.W.F. "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie". *Werke in zwanzig Bänden.* Vol. 20. Suhrkamp: Francfort, 1971. P. 120. El pasaje es citado por Heidegger: Heidegger, M. "El concepto de experiencia en Hegel". *Caminos de bosque.* Trads. H. Cortés y A. Leyte. Alianza Editorial: Madrid, 1995. P. 121-122.

pero bajo una extraña fórmula: la conciencia, entendida modernamente, es "conciencia actual". ¿Y qué pasa con este significado de "actual" que a primera vista parece una determinación temporal?

La novedad tal vez resida en entender que "actual" no es un calificativo de conciencia ni una determinación temporal, sino que, al revés, la conciencia surge y se deriva del substantivo (nombre) "actualidad", como si propiamente hubiera conciencia –en el trivial sentido bajo el que reconocemos ese significado – a partir sólo de la actualidad[2]: es el significado de conciencia el que se genera solidariamente con el de actualidad, y el uno y el otro resultan ser caras del fenómeno al que podemos llamar "modernidad". La conciencia moderna se identifica con la conciencia actual. Expliquemos esto:

Si tópicamente se puede hablar del comienzo de lo moderno con la interpretación de la conciencia como sujeto es porque éste se convierte en el principio de todo decir y conocer, pero de modo que se presupone distinguir entre lo que se dice y conoce –esencialmente reducible a enunciado del tipo A es B– de la pura operación de decir y conocer, que sería justamente aquello en lo que consistiría el sujeto o la conciencia. Justamente la filosofía moderna puede ser entendida como la paulatina transformación de esta diferencia (entre "el decir" y "lo que se dice") hacia su disolución, desde el momento en que eso que se apunta como sujeto no es nada al margen de su contenido, cuya totalidad quedaría recogida de modo culminante en un juicio del tipo "A es A", dentro del cual todo tendría cabida. En cierto modo, ese supremo enunciado sería la expresión culminante de la actualidad total y, por eso mismo, la expresión del sujeto. Por lo mismo que ese juicio (A es A) vale como culminación, cualquier otro distinto, que obligatoriamente tendría la forma "A es B", no sería sólo una *parte* sino sobretodo un *momento* del supremo juicio.

Si todavía en "A es B" sobrevive una parcialidad que deja margen a la posibilidad del que lo enuncia (pues "A es B" no alcanza, domina, ni se extiende por todo), bajo "A es A" esa posibilidad se liquida a sí misma, de modo que hay que entender que o bien "A es A" vale como la expresión del mismo sujeto –consecuencia de lo cual sería que entonces la propia expresión "sujeto" puede desaparecer, pues ya no demarca nada–, o bien

2 Para el sentido de "actualidad", ver: Leyte 2005, Introducción, punto 2.

que el sujeto se multiplica en "sujetos", que aparecerían simplemente como elementos, restos y epígonos defectuosos y patológicos del gran juicio. En ambos casos, el resultado no es dispar. De todos modos, ese supremo juicio tautológico que todo lo incluye ("A es A") no puede aspirar a una presentación sincrónica de su resultado, pues ese todo se escabulle por todas partes porque no puede aparecer en el mismo momento, sino progresivamente en la pura sucesión del tiempo. Ya Kant señaló al tiempo como la pura forma de la experiencia no sólo interna, sino externa, y de ese modo interpretó la estructura de la subjetividad a partir del tiempo, pero constitutivamente, es decir, no como si por una parte estuviera la subjetividad y por otra el tiempo, sino que la una surge con y por medio de lo otro: no hay la conciencia y el tiempo, sino lo mismo. Esta comprensión culmina en el Idealismo cuando se reconoce que bajo el significado de sujeto o conciencia – o lo que es lo mismo, lo absoluto – sólo cabe entender un proceso: un proceso que no deja de ser el despliegue del enunciado, algo así como el recorrido mismo en el que se llega desde "A es B" a "A es A". Y en este proceso "desde ... a ..." consiste el sentido de lo absoluto –pues significado difícilmente puede tener semejante asunto– y se decide también el sentido de lo que se pueda entender como "actualidad". Porque ahora, por "actualidad" no cabrá entender simplemente lo que es ahora frente a lo que ya fue, si se quiere, el presente frente al pasado, porque éste forma parte constitutiva de aquél. Pero del mismo modo, tampoco el presente frente al futuro, porque éste queda recogido en la ineludible necesidad de acabar perteneciendo a lo actual desde el momento en que se trata de un despliegue de lo mismo (no ya de "A es A", sino de la identidad que subyace, del puro "es igual"). Así, lo que todavía no es, justamente no es *todavía*, pero llegará a serlo de modo que incluso su falta de presencia es sólo un defecto, pero reparable. Lo que queda descartado es que pueda apuntarse a algo que constitutivamente no-es, es decir, a algo cuyo estatuto consista precisamente en no-ser: todo se encuentra obligado a la presencia, porque todo puede ser potencialmente leído, conocido, reconocido o manipulado. Ese es el sentido último de "actualidad".

Aunque el procedimiento de mi exposición, por obvios motivos de presentación, sea demasiado escueto, se puede reconocer que justamente

bajo el significado de ese juicio supremo que se enuncia como "A es A" –un juicio que en realidad presupone un despliegue previo y posterior– se puede entender el propio significado de tiempo como sucesión, como continuo-ilimitado[3], pero, por eso mismo, el significado de tiempo como actualidad. Pero la actualidad no viene así a completar el significado del sujeto o la conciencia sino a constituirlo: cualquier transformación no viene a ser sino una modificación y una confirmación de "A es A", forma suprema del sujeto.

El proyecto de Heidegger tiene que ser reconocido como el desmontaje de esta identidad a la luz de la introducción de su contratérmino y contrasignificado –la finitud–, que además es "contra" en un sentido radical, porque no aspira a cambiar un significado por otro, sino simplemente a reconocer que no cabe significado –por lo tanto, que no cabe juicio– cuando se trata del tiempo, o lo que es lo mismo, de la finitud. No tiene justificación en estas líneas que se explique cómo ese programa heideggeriano de la "ontología fundamental"[4] tiene como meta ese trabajo negativo de desmontar cualquier sentido de ser (A es A) ligado al juicio y cómo ese desmontaje tiene que ver, como su contraimagen, con la articulación de la finitud, que en consecuencia no cabe entenderla al modo moderno, como un polo o una parte del horizonte más extenso, de la infinitud. La finitud no es lo que se enfrenta a la infinitud en la que todo se iguala –aunque sea a costa de disolverse– pero porque ella misma señaliza un *origen*, ciertamente indescifrable, al que no le cabe determinación y, menos que ninguna, la de la actualidad. ¿Se está sugiriendo, por lo tanto, que se trata de una finitud que no es caracterizable como actualidad? En cualquier caso, se está diciendo que esa finitud sólo puede proceder de la filosofía y no de cualquier proyecto político que pudiera ponerla en marcha. Se trata, como diría el propio Heidegger, no de suplantar ese significado infinito del tiempo (del sujeto actual) por uno finito, sino de hacer visible cómo ese significado infinito procede del sentido mismo de la finitud, que no es un sentido temporal, sino que es la temporalidad misma. Heidegger plantea la cuestión en estos términos:

3 Sobre el significado de "continuo ilimitado", ver: Martínez Marzoa, 1999.
4 "Ontología fundamental" vale como título del programa de *Ser y tiempo*. Sobre su sentido, ver: Leyte 2005, I.2: *El proyecto 'Ser y tiempo'*.

"El problema no puede formularse así: *¿cómo se convierte* el tiempo infinito '*derivado*', 'en el cual' lo que está-ahí llega a ser y deja de ser, en temporalidad *originaria* finita?, sino ¿cómo surge de la temporalidad finita propia la temporalidad *im*propia, y cómo temporaliza ésta, *en cuanto im*propia, un tiempo *in*-finito desde el tiempo finito? Tan sólo porque el tiempo originario es *finito* puede el tiempo 'derivado' temporalizarse como *in-finito*" (Heidegger 1977, 437; 1998, 347-348)[5]. La pregunta, así, se puede dejar planteada en estos términos: ¿qué es la finitud? Y esta pregunta es sinónima de otras planteadas por Heidegger en otros términos, como por ejemplo: ¿cuál es el sentido del ser? En torno a su delimitación se va constituyendo el sentido de la finitud, o más bien la finitud como sentido.

Así pues, el programa filosófico que Heidegger tituló bajo la pomposa y a la vez tópica expresión de "ontología fundamental" –otro asunto es considerar por qué Heidegger utiliza inicialmente nombres de la tradición, precisamente como mecanismo para desactivar esos mismos nombres desde dentro–, en realidad no tiene como meta avanzar hasta la consecución de un nuevo significado de tiempo, sino retroceder hasta la consideración del tiempo como origen, es decir, como finitud. Fíjese bien la cuestión: no se trata de convertir el tiempo en finito, sino más bien, de concebir que "finito" no es un adjetivo ni describe en general polo alguno de una oposición, sino un ámbito que, por otra parte, sería imposible entender a partir de su caracterización como esfera o substancia, extensa o pensante. Dicho en otros términos: no hay un ámbito o esfera que corresponda a la finitud, sino que la finitud misma es el único ámbito cuando éste no se entiende al modo usual, espacial o temporalmente como franja o tramo de un horizonte superior, o, para ser más claros, cuando el ámbito no corresponde a *nada*. Pero se hace preciso señalar algo respecto a esta aparición del término "nada", que, de entrada, tiene que ver con lo que más arriba llamé "constitutivo no-ser", esto es, aquel no-ser que no consiste en que todavía no es, sino en que tiene que aparecer bajo esa forma, como tal no-ser. Esto significa que la nada, así

5 A partir de ahora se citará GA (*Gesamtausgabe*), seguido del número de volumen y página, entre paréntesis la paginación de la edición original y, por último, la de la edición española (GA 2, 437 (330-331), 347-348). Se seguirá el mismo criterio para cualquier cita de la *Gesamtausgabe*.

entendida, tiene que aparecer, y esta manifestación es justamente lo que al comienzo de *Ser y tiempo* se llamó *fenómeno* (GA 2, 47 (35), 58). En efecto, si bien fenómeno es lo que aparece, esto que aparece no deja de responder a la trivialidad de una apariencia, por más necesaria que sea, mientras que "fenómeno", entendido a partir de la nada, tiene que ver con la revelación del defectuoso carácter estructural de toda manifestación. Fenómeno, bien entendido, es decir, fenomenológica y no sólo aparente o lógicamente, tiene que ver con la manifestación de ese "defecto" estructural que, como se estará suponiendo, no tiene nada de negativo en el sentido normal del término.

De lo que se dice en estas líneas tendría que estarse derivando una coincidencia entre los sentidos de "finitud" y "nada", de modo que por "ámbito", entonces, habría que entender más bien el propio defecto o la falla (como cuando hablamos de la falla de un terreno y nos paramos a considerar no lo que queda a cada uno de los lados, sino la propia interrupción, el propio "entre" en el que no resulta posible situarse porque no ofrece espacio para el sustento ni la sujeción). A ambos lados de la falla hay extensión, pero en el medio lo que hay es nada, aunque, como se puede ver a partir de la plástica imagen, no deja de ser una nada que de todos modos sí se puede recorrer, aunque no nos lleve a ninguna parte, a ningún lugar seguro.

En realidad, este "inseguro" lugar tiene que ser caracterizado, más que como lugar, a partir de la misma inseguridad. Ésta se entiende, en un momento del trayecto de *Ser y tiempo*, como *Unheimlichkeit*, que yo traduzco por "inhabitabilidad", pero, por así decirlo, estructural. Si en muchos sentidos la conciencia se entiende modernamente a partir de la casa, que funciona como arquitectura y fortaleza, lo que Heidegger va a llamar "*Dasein*" funciona como ese permanente "estar fuera de casa", esa "inhabitabilidad" que no puede ser corregida. O dicho de otro modo: si se corrige, entonces tenemos la conciencia, que en cierto modo sería siempre impropia; si se mantiene incorregible, tenemos la inhabitabilidad, pero no ya la del *Dasein*, pues esto sería como suponer que se da la posibilidad de dos estados, sino el *Dasein* mismo entendido como inhabitabilidad, reiterada, permanente[6]. En cierto modo, esto es también lo que Heidegger llamará "sentido".

6 "El no-estar en casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario". GA 2, 252 (189), 211.

La investigación que Heidegger tituló "ontología fundamental" se propuso la doble tarea de destruir la comprensión del tiempo como sucesión infinita y de retroceder de ese modo al *sentido* mismo del tiempo, sentido que se puede llamar –y esto es sólo una cuestión de nombres, que es lo que menos importa– "temporalidad". Y esta doble tarea se desarrolla por medio de la introducción filosófica de una noción tremendamente compleja, pero más que por su grandeza, por el matiz que esconde. Me refiero a la noción de *Dasein*. Es obligado dejar sin traducir el término, pues su traducción aniquilaría la posibilidad de comprender el proyecto de la "ontología fundamental". En efecto, si *Dasein*, siguiendo un criterio morfológico se traduce a partir de la composición de la palabra (*da* y *sein*), dado que en español conocemos la correspondencia de "sein" por "ser", simplemente diríamos que *da* constituye una suerte de determinación de *sein*, en cuyo caso lo de menos sería que este "*da*" se tradujera por "aquí" o por "allí" o por "ahí". "*Da*" vendría a ser simplemente una determinación de "*sein*", pero se presupondría entonces una diferencia entre *sein* y *Dasein*. Y tal vez éste sea el camino para fracasar en el intento de comprender cómo a partir de *Ser y tiempo* realmente se alcanza a vislumbrar una transformación del sentido vulgar del tiempo, en concreto, del sentido que lo hace coincidir con el significado de actualidad.

En realidad, desde el primer momento habría que poner en suspenso cualquier traducción de "*Dasein*" (Leyte 2005, 45-46). Habrá que entender, además, que ciertamente cabe distinguir entre *Dasein* y *sein*, pero sólo en el punto de partida de la investigación fenomenológica (Martínez Marzoa 1999, nota 3), porque el desarrollo de la misma –y en eso consiste, precisamente, el desarrollo– conducirá a ver que al final son lo mismo, que aquí significa: que se comprenden desde el mismo horizonte, desde el mismo sentido, es decir, desde la temporalidad. Dicho en otros términos, tal vez más escolares: si al principio de la investigación filosófica de *Ser y tiempo*, el *Dasein* es comprendido como un ente singular, el análisis de ese ente revelará que su singularidad consiste precisamente en que "no es" un ente, pero de tal modo que es precisamente ese carácter de "no ser" (no-es) lo que lo identifica.

"Dasein" es justamente el nombre que se introduce en el análisis para desmontar la coincidencia entre el tiempo y la conciencia. Así pues, "*Dasein*" no sólo no significa conciencia o sujeto, en el sentido moderno, sino que se propone como puro contra-significado. Entiéndase bien: no como significado alternativo, porque eso presupondría que *Dasein* tiene significado, sino como lo contrario a cualquier significado o esencia, lo que por eso mismo puede señalizarlo como origen. Pero de todos modos, esa proximidad al sujeto o la conciencia es no sólo inevitable, sino buscada, porque la cuestión de la conciencia como sujeto soberano –lugar del enunciado y la verdad– no se desmonta por medio de una alternativa, sino internamente. El procedimiento sería algo así como demostrar que en realidad la conciencia no es lo que parece modernamente –una substancia *llena* de contenidos–, sino un *vacío* (la misma inhabitabilidad) a partir del cual puede en todo caso entenderse como finitud, fuente más que de la verdad, la luz y el ser, del error, la sombra y la nada. Pero de todos modos no se puede entender que la investigación se conduzca en la dirección de demostrar que inicialmente la conciencia no es el *Dasein* y que finalmente, como resultado del análisis, se pudiera comprender a partir de él. Porque la conciencia, antes y después del análisis, sigue siendo ente, es decir, una determinación a cuyo ser siempre subyacerá la tendencia a llenarse, a tener un contenido. La cuestión del tiempo no se juega en la conciencia, aunque ésta sea el medio inevitable para la revelación del resultado: que lo que comienza siendo entendido como ente –el *Dasein*– no es ente, sino ser. Pero seguimos dando vueltas al asunto si no se dice algo de lo que incluso inicialmente se puede entender bajo el término "*Dasein*": más que del "aquí" o del "allí", por *da* se podría entender que lleva implícito un cierto tránsito del "aquí" al "allí", un tránsito no muy diferente de lo que sería la línea en que consiste la falla. Tal vez así se entendería que esa línea define constitutivamente un límite, o lo que Heidegger llamará más tarde, "*Unter-scheidung*", inter-cisión o cesura subyacente, pero no ya al *Dasein*, sino a todo ser por el hecho de ser (y lo que la obra de arte revela es esa inter-cisión, esa falla). Así entendido, el término "*Da-sein*" sería redundante, pues "da" no dejaría de significar lo mismo que "sein", que lejos de tener la consistencia de una substancia. Igualmente, presupone un cierto tránsito, pero un tránsito que es finito, que se acaba en sí mismo, que no trasciende

más allá, sino que contiene una trascendencia que consiste en atravesar la inhabitabilidad (*Unheimlichkeit*) "de...a...".

Naturalmente, esa coincidencia entre *Dasein* y *sein* no se encuentra en el punto de partida de la investigación, pero precisamente la misma estructura de la obra *Ser y tiempo* también puede entenderse como tránsito entre la primera y la segunda sección. Es decir, desde el momento primero en el que se trata sólo aparentemente del análisis de un ente con todos sus caracteres –que Heidegger denomina "existenciales"– hasta el momento en el que esos caracteres se revelan a partir de la temporalidad, de modo que en un determinado nivel del análisis, precisamente cuando se ha abandonado el intento por caracterizar positivamente el *Dasein* como un ente o ser lleno de cualidades o propiedades, decir "temporalidad" o "existencia" viene a ser en el fondo lo mismo. No hay tal positividad, de ahí que pueda ganarse el sentido, es decir, la temporalidad.

Para tratar de simplificar un poco el asunto se podría decir que el análisis del *Dasein* se encuentra ahí como procedimiento no ya para desmontar la conciencia, sino para revelar que la conciencia tiene *tal* constitución que se puede desmontar desde sí misma, pero fundamentalmente porque su constitución no es la de una substancia, sino la de la pura existencia. En consecuencia hay que entender que el llamado "análisis existencial" se encuentra al servicio del reconocimiento del tiempo como finitud frente a la infinitud de la actualidad, y que no tiene otro cometido.

Pero este "ex–" resulta posible pensarlo a su vez a partir de su posibilidad, que es lo que Heidegger reconoce como temporalidad, que también tiene la estructura de un "ex–". Efectivamente, futuro, pasado y presente, por este orden, que no son tramos de tiempo, ni relativo ni absoluto, son *éxtasis* (*Ser y tiempo.* GA 2, § 65), pero de modo, además, que no cabe hablar siquiera en plural de "éxtasis", sino del *éxtasis* en que consiste el tiempo, es decir, la temporalidad. Eso significa que fenomenológicamente la división entre pasado, presente y futuro no funciona, por así decirlo, *diacrónica*, sino *sincrónicamente*, entrecruzadamente. Frente al tiempo lineal, que es el modo habitual de concebirlo y percibirlo, el tiempo como temporalidad, es decir, como interrupción, o sea, como finitud y entre.

Y a todo eso es a lo que Heidegger, también contra la tradición, llama "meta-física", es decir, interrupción decisiva en que consiste el *Dasein*, pero ya entendido como *Da-sein*, es decir, sobre todo a partir del guión que separa y que irreconciliablemente nunca llega a unir.

Se podría decir que Heidegger, a diferencia de Proust, que parte ya de un significado de tiempo aparentemente nuevo pero que esencialmente procede de una modificación del concepto moderno de tiempo entendido como substancia, no busca el "tiempo perdido", porque ese es precisamente el que tiene delante, sino desmontar por medio del sentido o la temporalidad el significado moderno del tiempo como indeterminada sucesión y actualidad. En efecto, a la postre –es decir, sólo al final y no al comienzo de la investigación (el resultado es algo que hay que ganar)– se tendría que reconocer que "*Dasein*", "ser", "sentido" y "temporalidad" no apuntan a cosas distintas. Y lo más esencial no es que descubra la temporalidad y además haya tiempo, como si aquella fuera el primer escalón para este concepto. Lo que se descubre, más bien, es que el sentido del *Dasein*, es decir, la temporalidad, no es distinto que el sentido del ser en general –el tiempo–, porque entretanto, por "ser en general" no se entiende nada por encima o más allá del *Dasein*, sino lo que surge de la transformación del *Dasein*, que esencialmente significa que ya no cabe hablar de *Dasein*, sino a secas del *ser*, pero reconocido como *Da*, es decir, no como "aquí" o "allí" o "ahí", sino como tránsito permanente del "aquí" al "allí" (GA 2, 176 (132), 157) o, utilizando una expresión más literaria del propio Heidegger, como el *temblor* que acompaña escondidamente a todas las cosas. No otra cosa se quiso decir líneas más arriba con lo de tránsito o movimiento interno inherente a cada cosa, incluida la conciencia, que se revela como una cosa más cuya característica no es pensar esto o lo otro, sino enfrentarse a su propia nada, a su propia sombra.

Todo *Ser y tiempo* es un fenomenal desmontaje de la conciencia por medio del *Dasein*, pero de modo que eso es justamente lo que devuelve una dignidad a la conciencia, completamente identificada con sus contenidos y con la historia de sus propios contenidos. En realidad, el propio Proust convierte a la conciencia en su historia, en su autobiografía, certificando esa tendencia de la modernidad que consiste en ir comprendiendo temporalmente

lo que con anterioridad se entendió espacialmente. Subyace al intento de Heidegger pensar directamente eso que literariamente se llamó "temblor" y que alude fundamentalmente a un acontecimiento que consiste en *gestarse* (Heidegger 1991, vol. 3, 238). Es aquí, paradójicamente, cuando esa ganada concepción de la temporalidad o el sentido se lee como metafísica. De nuevo hay que atender bien a la forma en que acabo de decirlo: no que se entienda metafísicamente o desde la metafísica, porque de nuevo eso presupondría que hay una concepción metafísica detrás por medio de la cual se interpreta todo. Ocurre más bien que eso que se acaba de llamar "acontecimiento" o "gestarse" es la propia metafísica, de modo que por ésta, lejos de entender una forma de entender y pensar el ser, hay que entender que vale como un nombre –un significante– del propio ser. Dicho en términos más literales: *el Dasein es la metafísica* (Heidegger GA 9, 122; 2000, 107). Pero esto sobrepasa tanto el significado escolar y vulgar de "metafísica" (teoría o ciencia de los principios) como el significado de ente inherente inicialmente al *Dasein*. Porque así entendido, *Dasein* consiste propiamente en la metafísica, es decir, en la ambigüedad o diferencia propia inherente a lo metafísico, a saber, entre un aquí y un allá, pero de modo que ahora ese "de...a...", ese "entre" es ya la única y exclusiva señal del *Dasein* o, más concretamente, del *Da*, que pierde su significación meramente temporal o espacial. Ciertamente, por metafísica puede seguir entendiéndose lo relativo a los principios o al principio, pero de modo que éste se localiza ahora –si se puede hablar de localizar–, en la propia diferencia, límite, umbral o entre que define propiamente "la meta-física". En Heidegger vendrá, como se sabe, una muy fundada y prolija crítica de la metafísica, pero en la medida en que ésta dejó de ser comprendida como acontecimiento para hacerlo como idea o concepto, es decir, como definidora de uno de los dos lados. Y metafísica, propiamente dicho, significa origen, por lo tanto, principio de los dos lados, pero en la medida en que no se confunde con ellos, o dicho de otra manera, en la medida en que no se confunde con nada, porque simplemente señaliza el umbral, la interrupción. ¿Y qué otro modo más claro de no confundirse con nada que consistir en la misma nada? Pero "nada" aquí tiene un sentido extraño al de ese significado que desde la ciencia se reserva, en realidad, para delimitar algo, sea el conjunto vacío, desde la

matemática, o la nada como opuesta al ser, desde la metafísica o teología clásicas. Porque "nada" no deja de significar "ser" desde la perspectiva del resultado encontrado, es decir, desde el *Dasein* o su sentido, la temporalidad. Posiblemente no se malentiende la cuestión si se hace valer "nada" como el nombre "metafísico" de la temporalidad. Si la temporalidad no funcionó en *Ser y tiempo* como substituto existencial del significado clásico-moderno del tiempo, sino como intento por nombrar el origen mismo –un origen que nunca puede aparecer como concepto– y que por eso sólo resulta caracterizable como fenómeno, la nada vendría a ser el nombre para caracterizar precisamente el acontecimiento fundamental del *Dasein*, es decir, la metafísica, también como fenómeno. Porque "fenómeno", como ya se dijo, desde el comienzo de *Ser y tiempo*, no significa meramente "lo que aparece", sino justamente lo que no aparece en toda manifestación[7]. Y lo que no aparece es la nada, sombra que acompaña, quiérase ver o no, toda manifestación. Pero lo de "sombra" todavía alude a la presencia de un ente –efectivamente, a todo ente, por el hecho de serlo, acompaña una sombra–, mientras que aquí se habla de esa sombra que ningún foco de luz podría iluminar. En cierto modo, una sombra inalcanzable. Eso es la nada. Pero, ¿es algo distinto del ser? En realidad, ¿es algo distinto de lo que en la segunda sección de *Ser y tiempo* se llamó "la temporalidad"? En efecto, ¿por temporalidad no se comprendió la sucesión de los modos del tiempo –pasado, presente y futuro–, sino más bien el tiempo entendido como *éxtasis*? Pero "éxtasis" alude a un irresoluble "estar fuera", lo que imposibilita pensar la cuestión del tiempo como sucesión o línea en la que ocurren los acontecimientos, que es la idea que corresponde al significado vulgar del tiempo.

Éste es el verdadero tema: el tiempo entendido como temporalidad y, en consecuencia, como un recurrente "no-ser", que es justamente lo que revela el carácter de estructural incompletitud y defecto inherente al instante, que no es presente, sino articulación, o mejor, atravesamiento, de esos tres

7 "Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne 'Phänomen' genannt werden muss? Was ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist...". GA 2, 47 (35), 58.

modos del tiempo conceptualizables según sucesión (pasado-presente-futuro). ¿Y si el futuro fuera lo que, visto fenomenológicamente, viene antes y se constituyera así en condición del pasado? ¿Y si justamente lo que menos sentido tuviera fuera hablar de sucesión, incluso de absolutos "antes" y "después"? Lo anterior, en todo caso, no es un éxtasis del tiempo, sino la articulación a la que cabe llamar "temporalidad". Pues bien, de esa articulación, como definiendo ese temblor, es solidaria la nada, que ahora habrá que intentar comprender como esa *desistencia*[8] que se manifiesta, es decir, se oculta, en la insistente aparición de cada cosa. Porque la nada así entendida no es lo opuesto al ser, sino lo que acompaña al ser y constituye así el fenómeno, que de esta manera revela su propia naturaleza, su vocación desconocida. Pero la nada no es eso desconocido que en un momento determinado se pueda conocer, por ejemplo si se ilumina bien, sino aquello que aparece como lo que *no* se puede conocer porque resulta extraño a esa facultad. Lo que se revela en la nada es ese continuo *no* que se encuentra en pugna permanente con lo que se llama ente. La filosofía moderna convirtió el tiempo en un ente, incluso en un ente supremo, que puede ser conocido en el pasado, por medio de la historia, y predecido en el futuro, por medio de la ciencia. De lo presente hizo esa dimensión a la que se reconoce como "actualidad" que se supone el principio desde el cual se trazan pasado y futuro. La gran transformación que da paso de la modernidad a la actualidad consistió en comprender eso absoluto infinito espacial como un absoluto temporal. Y frente a ese absoluto, el significado de temporalidad funciona como un contra-concepto de tiempo a partir del cual el *Da* del *Dasein* se puede entender propiamente ya como el ser, o lo que es lo mismo, como el temblor o movimiento en el que coexisten la desistente nada y el insistente ser, temblor que es el único que define ese límite, lugar de (des)-encuentro o *entre* que señala la metafísica. Ese temblor, propiamente, es el que merecería el título de ser, pero esta última palabra tiene que decaer como resultado de esa contaminación permanente del significado de ser con el de ente. En su lugar, muy pronto, en la obra de Heidegger aparecerán otros nombres, que no vienen sino a recordar lo que

---

8 Para la comprensión del término "desistimiento", ver: *Hitos,* Nota 13, pp. 101 (nota 24) y 293 (nota 54).

inicialmente se llamó "sentido". Por ejemplo, "*Lichtung*"[9], entre nosotros inadecuadamente traducido por "claro". En realidad, comprensible como ámbito o luz –como cuando, por ejemplo, se habla de "luz de una ventana"– sobre el cual aparecen las cosas (Leyte 2005, 77 y 106-107). De esa "luz" es propio un "no estar presente", justamente para que pueda aparecer algo. De esa luz es propio el ser, que rehuye aparecer, esto es, la nada. Y sobre esta "*Lichtung*", también más tarde nombrada como "*Ereignis*" –propiamente, acontecimiento– se puede pensar *tiempo*, pero de modo que ya no tiene sentido hablar de "el ser y el tiempo", sino simplemente del ser, o lo que es lo mismo, del tiempo, de la temporalidad; también del *Da*, de la metafísica y del "entre" constitutivo de cada cosa. El olvido, desde esta metafísica, no es un defecto, sino el carácter más íntimo del propio ser, sin el cual ser no sería propiamente ser, sino ente.

Del intento por pensar el ser como temporalidad se sigue un sucumbir de la conciencia. Paradójicamente, es muy posible que Heidegger salve de esta manera a la conciencia, aunque ya no se pueda reconocer bajo ese nombre y se reserve simplemente la expresión "el hombre". Pero un "hombre" lejos del humanismo (Heidegger, "Brief über den Humanismus", GA 9), que vino a significar también la determinación del hombre como memoria permanente y memoria tecnológica, es decir, como centro absoluto (o más bien, identificación de centro y periferia). Incluso para llegar a determinar simplemente la finitud (el entre) Heidegger tendrá que renunciar al término "metafísica", aunque no al sentido implícito (es decir, a la implícita ambigüedad y diferencia). Pero Heidegger escribe desde la constatación de que esa finitud, que interpreta como origen –incluso, como se ha visto, como origen del significado vulgar de tiempo, el significado infinito de tiempo–, no es originalmente rescatable: no prevalece (la finitud no es una alternativa real: no se alcanza). La filosofía no deja de ser el mudo testigo de esa falta de prevalecimiento, que paradójicamente no tiene que ver con un defecto y con un olvido, sino con el olvido de ese defecto original, de ese olvido original. La modificación moderna del tiempo en actualidad

9 "Es ist 'erleuchtet' (das *Dasein*) besagt: an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, dass es selbst die Lichtung *ist*". GA 2, 177 (133), 157.

supone entender que todo es alcanzable, de una o de otra manera. Y la filosofía, como a veces la poesía y el arte, constituyen una resistencia. No la interpretación del arte y la poesía, sino la misma poesía, el mismo verso, como cuando por ejemplo se dice: "el dolor petrificó el umbral"[10]. Ante esta *palabra*, tal vez sólo queda el silencio, que deja ver una cosa.

Referencias bibliográficas

Primarias

Heidegger, M. *Caminos de bosque*. H. Cortés y A. Leyte (Trads.). Alianza Editorial: Madrid, 1995.

________. M. *Hitos*. H. Cortés y A. Leyte (Trads.). Madrid: 2000.

________. *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*. Vol. 2. Francfort: 1977. Traducción española de Jorge Eduardo Rivera C. Santiago de Chile, 1998.

________. *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe*. Vol. 3. Francfort: 1991.

________. *Unterwegs zur Sprache. Gesamtausgabe*. Vol. 12. Francfort: 1985. Traducción española titulada *De camino al habla*, de I. Zimmermann. Ediciones del Serbal: Barcelona, 1987.

Hegel, G.W.F. "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie". *Werke in zwanzig Bänden*. Vol. 20. Suhrkamp: Francfort, 1971.

Secundarias

Leyte, A. *Heidegger*. Alianza Editorial: Madrid, 2005.

Martínez Marzoa, F. *Heidegger y su tiempo*. Madrid: Akal, 1999.

10 "Schmerz versteinerte die Schwelle" es el verso del poema "Ein Winterabend" que Heidegger elige como motivo de su primer ensayo, "Die Sprache", del libro *Unterwegs zur Sprache*, de 1959, publicado en GA, 12. Hay traducción española titulada *De camino al habla*, de I. Zimmermann. Ediciones del Serbal: Barcelona, 1987.

MOVIMIENTO Y ESTANCIA DEL TIEMPO EN HEIDEGGER

ALBERTO ROSALES

Como es sabido, Heidegger planeaba en *Ser y tiempo* fundar la comprensión de ser y la filosofía toda en la temporalidad. Comprender su teoría de la temporalidad presenta, sin embargo, algunas dificultades, no sólo por la naturaleza de la cuestión y porque su autor no publicó la sección de esa obra que debería tratar el asunto en forma exhaustiva, sino también porque esa teoría contiene tesis que parecen contradecir nuestra experiencia del tiempo y, además, oponerse entre sí. En efecto, Heidegger afirma en varios pasajes de *Ser y tiempo* que la temporalidad no es una sucesión (pp. 327, 329, 350, 373) y sostiene en otros que ella es estática y constante (pp. 373-74, 390-91). Sin embargo, el lector no tarda en encontrar otros pasajes que atribuyen a ella movimientos, como el cambio de la temporalidad propia a la impropia y viceversa. Un pasaje que presenta ejemplarmente el enigma, reza así: "El tiempo no pasa ni está parado, sino se temporiza. La temporización es el fenómeno originario del movimiento" (GA vol. 26, p. 264). ¿Es el tiempo, entonces, un movimiento? Pero si lo es, ¿cómo puede decirse que él no pasa? ¿Si el tiempo no pasa, en qué sentido tampoco está detenido?[1]

1 Una mirada a las interpretaciones que tratan o rozan el problema revela las diversas posibilidades de hacer frente a él. R. Bernet (1987-88, 97) y G. Figal (*Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a.M., p. 290) han rozado *de pasadas* la verdadera naturaleza de la temporalización. Por lo general, los autores opinan que la temporalidad en *Ser y tiempo* es estática. E. Tugendhat (2001) considera a esa teoría completamente errónea. Otra posibilidad consiste en reconocer el carácter estático de la temporalidad originaria y señalar que su exposición en *Ser y tiempo* presupone al tiempo vulgar (Fleischer 1991, 37, 65-66

La interpretación que expondremos enseguida busca resolver esas dificultades y hacer justicia a Heidegger y su teoría del tiempo. Nuestra exposición comprende tres partes. En primer lugar, señalamos la procedencia de esa teoría en la tradición. Sobre esa base exponemos luego en qué sentido la temporalidad es una *movilidad estática* (stätig). La tercera parte confirma y completa esa tesis al considerar algunos aspectos particulares de la teoría.

1. En el § 72 de SyT (pp. 374-75), al ir a determinar la extensión, movilidad y permanencia del Dasein, expresa Heidegger: "Llamamos a la específica movilidad del *extenderse extendido* el *acaecer* del Dasein". La extraña expresión "extenderse extendido", que encierra ya el problema planteado, remite a dos pensadores de la tradición, a Aristóteles y Augustinus, desde los cuales ella puede ser abordada. Aristóteles distingue, en el capítulo 6 y en el pasaje 1050 a 4-b 6 del capítulo 8 del libro Theta de su *Metafísica,* tres modos del existir (hyparchein, energeia): la kinesis, la stasis y la praxis. Energeia es la presencia cabal de un ente, la cual puede ser de esos tres modos de acuerdo con la manera como se despliega en el tiempo y según el ente presente en ella. El movimiento es un cambio (metabolé), en el cual cesa de existir lo que antes era y otro algo, antes inexistente, viene a ser. El movimiento es un *proceso* que avanza a través de pasos sucesivos hacia su meta, sin alcanzarla todavía. El movimiento es ciertamente la presencia cabal de un ente en potencia en cuanto tal, pero justamente por esto esa presencia es en sí misma inacabada y tiene que interrumpirse, cuando el movimiento alcanza su meta. Lo que existe, entonces, es una obra o *ousia,* un ente completo, cabal. Su presencia es el segundo modo de *energeia,* que Aristóteles llama *stasis,* la estancia o permanencia. Por ser la presencia cabal de un ente cabal ella es una *energeia* más alta que el movimiento. Aristóteles lo llama por ello también *entelecheia,* la cabalidad de la obra[2].

---

y ss.). Esa aparente incoherencia puede también ser objeto expreso de crítica (Rosales 1977).

2 El capítulo seis trata sobre todo dos modos de la *energeia*: el movimiento y la praxis, mientras que la *energeia* del *ergon* es mencionada como *ousia* en 1048 b 2-9. El pasaje indicado del capítulo ocho se refiere brevemente al movimiento (1050 a 23 ss.), la obra (a 25-34) y la praxis (a 34-b2). El reposo como *energeia* de la obra no es mencionado expresamente en ambos capítulos.

En tercer lugar, el texto mencionado introduce un nuevo modo de presencia, *la praxis*, y da como ejemplos de ella a fenómenos de la vida en general y de la vida humana en especial: ver, pensar, reflexionar, vivir bien, vivir plenamente (cfr. 1048 b 18-35).

Esos fenómenos pertenecen a la esfera aún más amplia de la "movilidad" y la presencia de lo *simple*. Movimiento y reposo son modos de ser del ente *compuesto*, y por ello su devenir tiene que hacer surgir paulatinamente sus partes antes de que la obra esté completa (Fis. 234 b 10, 235 b 30-236 a 5). Por el contrario, un ente simple como el eidos, un punto geométrico, una unidad aritmética o un ahora, justamente debido a su simplicidad, no pueden llegar a ser o perecer procesualmente en el mundo sensible, sino que comienzan a ser o desaparecen de pronto en él (Fis. 185 a 13-16, Met. 1039 b 23 ss., 1043 b 14-16, 1044 b 21 ss.). Esto vale para la presencia sensible de los entes simples en general, es decir, tanto para el *eidos* de una obra compuesta (cfr. 1174 a 19-21) y el poder-pensar en el hombre, como para la patencia de un *eidos* en su pensamiento. Cuando el hombre piensa o percibe una unidad semejante, tiene lugar un cambio en él. Antes no veía un punto en una línea y luego lo ve de pronto, de modo que ese pensar o ver está cabalmente presente en cada ahora o espacio de tiempo (cfr. EN 1174 a 14 ss.). Por ello, Aristóteles caracteriza al ver en tanto praxis con las palabras: "yo veo y a la vez he visto" (ya cabalmente) (cfr. Met. 1048 b 23-25). Mientras que el movimiento es posible sólo en la sucesión del tiempo, la praxis es un cambio que alcanza su meta *inmediatamente, esto es, al mismo tiempo, en un ahora* (ibid. b 7-9), *es una "movilidad" acabada en sí misma.* Ella es en cuanto tal un modo de ser que comprende en sí movimiento y reposo, y no es por ello propiamente ninguno de los dos. La praxis es por esto un "movimiento" que no tiene su *telos* fuera de sí, en una obra, sino en sí mismo. Él se mantiene en su *telos*, es *entelecheia*, cabalidad.

Esa noción de praxis es importante para la teoría aristotélica del tiempo. Como el ahora es algo simple, tiene que ser aprehendido por un pensamiento simple, una praxis. Según el pasaje de *Sobre al* Alma (430 b 6-31), el tiempo, así como la longitud espacial, pueden ser pensados (en tanto continuos) como divisibles o indivisibles. En este último caso un acto simple del pensamiento, que ocurre en un ahora, puede captar una extensión

continua de tiempo como algo simple, en cuanto no está dividida por el pensar (b 6-15). Pero como el tiempo, según su definición, es lo medido en la sucesión del movimiento, su medición tiene que dividirlo paulatinamente en trechos y añadirlos uno al otro, lo cual es evidentemente un proceso. Pero tanto esos trechos, en cuanto continuos no divididos, como los ahoras que los delimitan, tienen que ser aprehendidos por praxis.

Esa teoría ha tenido gran repercusión en Heidegger, quien desde sus interpretaciones tempranas de esos textos ha destacado a la praxis como el modo de ser más alto para Aristóteles (GA 22, 324). Un pasaje de esa lección del semestre de verano de 1926 reza: La "vida en cuanto *el más propio "ser ante los ojos" (Vorhandenheit)*: *la presencia más propia desde sí misma* y *constantemente acabada* y sin embargo *no está en reposo*, no yace inmóvil. Movilidad y presencia, *entelecheia hoion zoe ti*, en la vida: un modo de ser del modo más alto" (ibidem, 175)[3]. Heidegger designa desde aquellos años a esa praxis con la expresión "Bewegtheit", es decir, "Bewegt-sein", *ser- o estar-movido* o *ser-en movimiento*, que alude a los dos aspectos del fenómeno: movimiento y ser como constancia. Traducimos esa expresión, según Rivera, por *movilidad*[4]. Las lecciones tempranas de Heidegger revelan que él

---

3 Ver las notas de clase de Walter Bröcker sobre ese pasaje, en el mismo volumen 22, pág. 323.

4 He aquí algunos ejemplos sobre la cuestión en textos de diversas épocas. En la lección del semestre de verano de 1926, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA vol. 22, p. 175), hay una breve referencia a la vida como presencia y estar-movido en Aristóteles. La segunda de las conferencias tituladas "El origen de la obra de arte" caracteriza a la pugna entre mundo y tierra en la obra como una quietud que incluye el más alto movimiento: una movilidad (cfr. *Holzwege*, GA vol. 5, p. 34-36). Esa quietud es también el modo en que la verdad acaece (ibid. p. 45). El escrito "Vom Wesen und Begriff der Physis" considera a la movilidad como el ser, es decir, como el modo de estar presente lo movido (*Wegmarken*, GA vol. 9, p. 283-84). En ese contexto Heidegger se refiere expresamente al estar-en-movimiento: "Hay que buscar el más puro despliegue de su esencia allí donde el reposo no significa cese e interrupción del movimiento, sino donde el estar-en-movimiento se concentra en la quietud y ese detenerse no excluye, sino que incluye el estar-en-movimiento, y no sólo lo incluye, sino que lo hace por primera vez patente: por ejemplo, *hóra háma kaì heórake* (cfr. *Met.* Theta 6, 1048 b 23): "alguien ve y viendo él ha visto (precisamente) sobre todo también ya". El movimiento del mirar en torno y del remirar es propiamente por vez primera el estar-en-movimiento *más alto* en la *quietud* del ver (simple) concentrado en

buscaba no sólo interpretar a Aristóteles, sino que asumía los resultados de esa interpretación en su propia teoría de la existencia humana. Con relación a lo anterior, véase, por ejemplo, la lección del semestre de invierno 1921-22, titulada "*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*" (GA 61, pp. 79, 84, 114, 116, 117).

Esas referencias demuestran que, en los años que precedieron a *Ser y tiempo*, Heidegger ya interpretaba a la praxis 1) como movilidad, 2) a ese modo de ser como un fenómeno temporal 3) y que pensaba a través de esa movilidad a la existencia humana. El pasaje antes citado de las páginas 374-75 de *Ser y tiempo* determina temporalmente a la movilidad del Dasein como un *extenderse extendido*. Esa expresión, constituida por un infinitivo y un participio pasado, remite a la formulación aristotélica de la praxis antes citada: *yo veo y a la vez he visto*. Esto es: *yo me extiendo y a la vez me he extendido*. Antes de ahondar en las consecuencias que ello tiene para la teoría del tiempo, debemos hacer expresa la otra referencia implícita en esa expresión. En efecto, la palabra "extenderse" no remite propiamente a Aristóteles, sino a la teoría de Augustinus sobre el tiempo como *distensión* y *extensión* del alma, en el libro XI de sus *Confessiones* (especialmente en los capítulos 14-31).

---

sí mismo. Tal ver es el *télos*, el fin en el que el movimiento del mirar se atrapa por vez primera a sí mismo y es esencialmente movilidad". Pero a diferencia de la teoría aristotélica de la práxis, esta interpretación atribuye la movilidad también al reposo. Cfr. en este sentido *Nietzsche* II (GA vol. 6.2, p. 367-68), donde Heidegger piensa al ser-en-obra (la *enérgeia*) de la obra como un modo de la quietud en tanto movilidad. En su gran lección sobre Schelling del año 1936 Heidegger interpreta la eternidad (ser) de Dios en tanto un devenir (movilidad) y éste como la temporalidad propia, en la cual reina la isocronia de las tres modos del tiempo (GA vol. 42, p. 195 ss.). Según la lección sobre Schelling del año 1941, "Aristóteles no interpreta el ser como movimiento, sino la movilidad se muestra a él expresamente como el modo más alto del presentarse (enérgeia-enteléjeia)" (GA vol. 49, p.77). Un pasaje de la obra *El principio del fundamento* (GA vol. 10, p. 125-26; Hora 11) reza: "Pero, pensado propiamente, el reposo no es la interrupción, sino la reunión del movimiento, aquella reunión que expide de sí al movimiento y al expedirlo no lo despacha y expele meramente, sino que lo retiene. Según esto, el movimiento descansa en el reposo". Un pasaje de la conferencia *La esencia del lenguaje* sobre la temporización concluye con las palabras: "El tiempo mismo en el todo de su esencia no se mueve, sino que está quieto" (*En camino hacia el lenguaje*, GA vol. 12, p. 213). Cfr. también la quietud como movimiento (ibidem p. 29). El *Ereignis* tiene también su movilidad (*Zur Sache des Denkens*, 44).

Augustinus se ocupa primero en ese texto con el problema de la *existencia* del tiempo (caps. 14-20). Como el tiempo pasado ya no es, el futuro no es todavía y el presente es un punto sin extensión, el tiempo parece no existir en absoluto. Sin embargo, Augustinus descubre, en base de nuestra experiencia del tiempo, que si bien el pasado y el futuro no son como las cosas reales, *ellos existen en otro sentido, por estar presentes en nuestra alma;* esto es, en cuanto patentes para la memoria y la expectación (cap. 20). El tiempo tiene, así pues, lo que la edad moderna llama una existencia "ideal o subjetiva". Esa solución al problema de la *existencia* del tiempo es la base para acometer el problema de su *esencia* (caps. 21-28). La medición del tiempo, que es también un *factum* de nuestra experiencia, no es posible si el tiempo no es una suerte de espacio o extensión medible. Por ello, si el tiempo es algo presente en nuestra alma, *es necesario que ésta misma se extienda* y que la esencia del tiempo sea, así pues, "*distensio*" del alma (cap.26), una palabra que significa propiamente una dispersión y dislocación del alma en la multiplicidad de las cosas y los acontecimientos (cap. 29). Ello quiere decir, en el fondo, no sólo que *el tiempo es alma, sino que, al menos en ese respecto, el alma es tiempo.*

Esa teoría contiene algunas implicaciones que son importantes para la teoría del tiempo de Heidegger: 1) Si bien es cierto que Augustinos tiene primero en mientes al tiempo mundano, da unos primeros pasos hacia el tiempo humano, en tanto éste es la distensión de nuestra alma, y porque esa distensión es un modo de la existencia humana, a saber, su dispersión en las cosas, en contraposición al tiempo que surge cuando su existencia se concentra en referencia a Dios (ibid. cap. 29). Heidegger radicaliza esas dos intelecciones de Augustinus: el tiempo es el extenderse del Dasein mismo y la dispersión de éste en la multiplicidad de los acontecimientos o su concentración son, en última instancia, modos de su temporalidad que hacen posible la impropiedad, respectivamente, la propiedad del Dasein (cfr. *Ser y tiempo* § 75, p. 389-92)[5]. 2) *A diferencia de la idea vulgar del*

5 Ver Kurt Flach, *Was ist Zeit?* (Frankfurt a.M. 1993). El autor considera en las páginas 51-63 la interpretación heideggeriana de la teoría del tiempo del libro XI de las *Confesiones*, y entre otras cosas se refiere a la conferencia de Heidegger en Beuron (1930) que lleva por título *Des heiligen Augustinus Betrachtung über*

tiempo como un incesante pasar y perecer, según la cual el pasado ya no existe, el futuro no es todavía y el presente apenas existe, para Augustinus esos tres modos del tiempo existen en cuanto están presentes a la vez para el alma (cap. 20). Al comenzar a cantar una canción la esperamos primero como posible. Esa posibilidad se convierte luego, paulatinamente, en presente para nuestra atención y éste fluye ya hacia el dominio de la memoria (Ibíd. 28). Gracias a ello estamos conscientes del *flujo* de las fases de la canción y de los tiempos en los que ella transcurre. A la vez estamos conscientes de la canción en total y *del todo del tiempo* en que ella dura, pues ellos *permanecen patentes* a nosotros, mientras cantamos. Ese ejemplo de Augustinus roza así, pues, implícitamente no sólo esa doble conciencia del flujo y de la constancia del tiempo, sino también nuestra doble posibilidad de atender, mientras cantamos, tanto a la fase presente, como al todo temporal. "Y lo que ocurre con el cántico en total, ocurre con cada una de sus partes [...] y con toda la vida del hombre..."(Ibíd.). Augustinus ha avistado en esos textos fenómenos que juegan, como veremos, un papel decisivo en la teoría del tiempo de Heidegger. 3) El texto antes citado de *Ser y tiempo* (375) sobre el acaecer del Dasein como un extenderse extendido indica *que Heidegger interpretó a la "distentio animi" de Augustinus a la vez como praxis.* Tal interpretación significa que el alma se extiende de antemano y en cada instante a través de un todo temporal, y que gracias a esto ella puede medir a la vez procesualmente ese todo. Esa distensión no es un proceso, sino una praxis. En este punto, la praxis aristotélica sufre una modificación, en tanto ella no puede ya ser

die Zeit. Heidegger recalca que Augustinus presupone la concepción aristotélica del tiempo como "la mera sucesión –unidimensional– de los ahoras puntuales sucesivos; ninguna mera serie, que transcurre de algún modo, tampoco el mero 'durar', como se piensa muchas veces a la distentio". Sin embargo, Heidegger recalca en *Ser y tiempo* (411, 427) y en GA vol. 21 (248, 293, 398 ss.) que Augustinus se aferra a la definición aristotélica del tiempo y a su orientación hacia el tiempo mundano. Pero ese juicio parece un tanto injusto, pues si bien Augustinus presupone al tiempo como un *quanto* medible y contable, ello es el punto de partida desde el cual él entrevé que el tiempo es una distensión en el alma o el alma misma. En esa misma conferencia, Heidegger admite que el tiempo de Augustinus es "el extenderse, triplemente disperso, en tanto retener, expectar y presenciar". La conexión de la teoría de Augustinus con la suya es evidente cuando él expresa: "El ser humano en cuanto tal es el extenderse triplemente disperso".

fundada en la diferencia entre los entes compuestos y los simples, la cual pertenece a la ontología de la cosa.

2. Las consideraciones precedentes nos han revelado que la determinación temporal de la movilidad del Dasein como un "extenderse extendido" tiene sus raíces en Aristóteles y Augustinus. A partir de ello hemos de volvernos ahora hacia los textos de Heidegger para ver en qué medida concibe éste la movilidad y estancia del tiempo.

Como veíamos, la teoría de Augustinus, conservada luego en parte por la tradición subsiguiente, implica que el tiempo es alma y, en cierta medida, el alma es tiempo. Heidegger acoge y reinterpreta esa intelección cuando dice, en contraposición a Husserl: "la conciencia del tiempo es, en sentido originario, el tiempo mismo" (GA vol. 26, p. 264). Ello implica que el tiempo *sólo existe en cuanto patencia de sí mismo.* Al respecto vale el mismo supuesto fundamental que rige para el Dasein: "ser" quiere decir para ese ente: estar patente a sí mismo (Sicherschliessen, Erschlossensein). Si ello es así, cuando se dice que el tiempo "es", o se habla de cómo "es" o de lo que él "es", esto significa que él está patente a sí mismo en esos diversos sentidos.

Pero en sentido estricto no puede decirse, según *Ser y tiempo*, que la temporalidad "es". No se la debe pensar como un ente y retrotraerla al ser o a la conciencia, para explicarla a partir de estos, pues ella es, por un lado, fundamento de la comprensión de ser y por lo tanto del ser mismo y, por el otro, porque ella es la forma originaria de la conciencia. Por ser la temporalidad algo último, no puede ser derivada o explicada a partir de algo más originario, sino tiene que ser comprendida y expresada a partir de sí misma. Por esto, la patencia del tiempo tiene que ser llamada también "temporalidad". Y por ello dice Heidegger:"La temporalidad no 'es' en absoluto un *ente*. Ella no es, sino que *se temporiza*" ("zeitigt sich": *Ser y tiempo* 328, cfr. GA 26, 264).

El verbo alemán "zeitigen" significa en el lenguaje corriente: producir, tener como consecuencia. Heidegger acoge ese sentido transitivo, pero referido únicamente a la temporalidad, como un *dar origen temporal a algo* (cfr. 328: La "temporalidad temporiza y por cierto modos posibles de sí misma": 329: "cómo temporiza [la temporalidad impropia] el tiempo

*in*finito a partir del finito"). Además Heidegger le da a ese verbo un sentido reflexivo o intransitivo, que significa algo así como *producirse* o *acaecer* (geschehen) *en cuanto tiempo* (cfr. por ejemplo 344: "el futuro y el presente de la angustia se temporizan a partir de un haber-sido originario…"). En ese sentido, dice Heidegger que la "Geschichtlichkeit" es la "estructura de la temporización" (332, cfr. § 74). Para comprender ese nuevo sentido de "(sich) zeitigen" y "Zeitigung" es necesario saber cómo caracteriza Heidegger a la temporalidad. Ésta es "*el estar fuera de sí originario en sí y por sí mismo*" (329). La temporalidad no es un ente que sale fuera de sí y se refiere a algo que está afuera. Ella no se funda en una sustancia (GA 26, p. 269), ni es una relación entre sustancias preexistentes, sino es *una referencia "absoluta"*, es decir, *una patencia dimensional que es el fundamento de todas las referencias temporales posibles y de sus correlatos*. Por ello, el advenir, el presente y el sido son modos de ese estar fuera de sí, es decir, patencias *extáticas*. La esencia de la temporalidad es la "temporización en la unidad de los éxtasis" (*Ser y tiempo* 329 y GA 26, 266). *Temporización es, en consecuencia, un acaecer que consiste en el extenderse en dispersión los tres éxtasis y a la vez unirse en un afuera unitario* (*Ser y tiempo* 328-29). Y como, según lo antes dicho, la temporalidad es *patencia* de sí misma, la temporización es el despliegue, patente a sí mismo, de un afuera triple y uno.[6] Por ello esa patencia no es un agregado de éxtasis, sino un todo que se articula a sí mismo. Por otra parte, el término "estar fuera de sí" alude a la vez a la abertura (trascendencia) del Dasein en contraposición a la inmanencia de la subjetividad. Según esto la temporización es un acaecer que abre un afuera, en donde están patentes los horizontes de ser y, a partir de ellos, los entes (*Ser y tiempo* § 69).

La temporización es el acaecer a la base del Dasein, que el pasaje antes citado caracteriza como una específica movilidad, a saber, como un *extenderse extendido*. ¿Pero qué tipo de movimiento es ese? Como, según la concepción vulgar del tiempo, a un ahora ya pasado sigue uno presente y a éste le seguirá un ahora futuro, podría creerse que *los éxtasis* de la temporalidad se suceden así uno al otro. Por ello, Heidegger advierte en varios pasajes contra esa posible interpretación (cfr. *Ser y tiempo* 327, 329,

---

6 Cfr. GA vol. 26, p. 264: "Temporalidad es la unidad de espectar, retener y presenciar que se unifica originariamente a sí misma en su temporización".

350). Es a partir de esos textos que se suele malentender a esa teoría en el sentido de un tiempo estante. *Pero Heidegger no afirma en esos pasajes que la temporalidad es una dimensión estante y sin sucesión, sino que* **el extenderse de los tres éxtasis** *en cada temporización no es la sucesión del tiempo vulgar, según la cual el ahora presente perece mientras que el ahora futuro y el pasado no existen* (cfr. 373-74). Como hemos dicho, ya la teoría del tiempo de Augustinus excluía ese tipo de sucesión, pues para él esos tres tiempos están *copresentes a la vez* en las diversas distenciones del alma (cfr. *Conf.* 20.26). De manera parecida, Heidegger señala, contra la concepción vulgar, que el Dasein no pasa o perece, mientras está vivo, porque él *mantiene patente*, en su encontrarse sentimental, lo que ha sido. El Dasein jamás es pasado, sino ha sido, y él "es" lo que ha sido, en tanto se encuentra afectivamente ante él (ibid. 328). "*Estar*-yecto significa existencialmente: encontrarse [a sí mismo] de uno u otro modo" (340). "El temple de ánimo representa el modo en el cual yo soy primeramente en cada caso el ente yecto" (ibid.). Análogamente, al *comprender* sus posibilidades, el Dasein es ya lo que él, según la concepción vulgar del tiempo, no es todavía (145). "Al comprender el Dasein *es* en cada caso lo que él puede ser" (336). Su haber-sido y su ser-posible (poder ser) son su encontrarse y comprenderse.

Con esa manera de ser concuerda la afirmación de Heideger en ese mismo contexto, de que los *éxtasis* no son sucesivos, porque ellos son *equioriginarios* (329, 340). *Ante todo, esa tesis no se refiere a los ahoras o presentes, ni niega que éstos sean sucesivos, sino* **a las tres patencias extáticas**. Ella expresa que ningún éxtasis es derivado de otro, que sería más originario que él. Es decir: todos ellos *son igualmente originarios* (ibíd.). A veces Heidegger expresa esta misma doctrina al hablar de la *iso-cronía* (Gleich-Zeitigkeit) de los éxtasis (cfr. la lección sobre Schelling, GA 42, 197). "Gleichzeitigkeit" significa usualmente simultaneidad; es decir, que dos o más acontecimientos están copresentes en el mismo ahora. Por ello, Heidegger niega en ese pasaje que los tres éxtasis sean copresentes en un ahora inflado, como la eternidad (*nunc stans*) de que habla la tradición. Ellos tampoco son simultáneos en un ahora del tiempo vulgar. Por ello, en lugar de "zugleich", dice Heidegger a veces

en tal contexto "zumal" (a la vez)[7]. La "iso-cronía" de los éxtasis significa más bien que todos ellos *son igualmente tiempos,* pues no sólo "existe" el presente, sino también el advenir y el haber-sido. En ese sentido, Heidegger afirma en ese mismo contexto que "el advenir y el haber-sido se afirman" como modos positivos del tiempo frente a la creencia vulgar de que ellos no son. Su iso-cronía significa, además, que esos tres éxtasis son en cada caso *patentes a la vez*[8].

Por otra parte, si bien H. dice algunas veces que un éxtasis *se origina* a partir de otro, por ejemplo el haber-sido a partir del advenir (SyT 326, cfr. 350), esto no significa que ellos se sucedan, sino quiere decir solamente que un éxtasis es *determinado* por otro éxtasis (ibid. 329), respecto de su tipo de patencia y de lo patente en él. Además, los tres éxtasis de la temporalidad originaria *se despliegan,* al interior de cada temporización, ciertamente a la vez, pero *en un orden determinado.* Por ejemplo, en la temporalidad propia, a partir del advenir se hace patente el haber-sido y de éste, a su vez, el presente propio (329). Esa *dirección* de su despliegue refleja la estructura de la praxis humana, avistada por Aristóteles (cfr. Met. 1032 b 6 ss., EN 1112 b 15 ss., EE 1227 b 28 ss.).

Pero si los tres éxtasis no están siempre presentes en un ahora estante *¿vienen ellos a ser y dejan de ser en algún sentido?* Los tres éxtasis "son" únicamente en la temporización, donde del advenir surge el haber-sido y de ambos brota el presente. Ese *movimiento* es el "extenderse" de la temporización. Además, varios pasajes sugieren que ésta *acaece una y otra vez.* En el contexto mencionado de la lección sobre Schelling, donde Heidegger interpreta temporalmente el devenir de Dios como "movilidad"[9], dice que

---

7 Cfr. GA 42, p. 197 y *En camino hacia el lenguaje*, p. 213 (GA 12, p. 201).

8 Según Husserl la impresión originaria, la retención y la protención acaecen "a la vez" (zugleich). Cfr. sus *Lecciones* sobre el tiempo, § 38 p. 431 y Anexo VI, p. 465, 467, así como los C-Manuskripte, por ejemplo C-2-I, 15 a-b, párrafos 40-41. Sobre la teoría del tiempo de Husserl cfr. Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, La Haya 1966.

9 De esa idea de temporalidad se deriva una nueva concepción de la eternidad. Ya en *Ser y tiempo* § 81, 427 nota, anunciaba Heidegger que la eternidad sólo puede ser pensada como una temporalidad "más originaria" (que la del Dasein) e "infinita.". Su infinitud no debería ser entendida en el sentido de una serie de ahoras sin comienzo ni fin, sino como una patencia del tiempo no limitada por

la isocronía de los éxtasis en la temporización origina "cada vez la unicidad irrepetible de la inagotable plenitud de la temporalidad misma"(Ibíd. p. 197)[10]. La temporización de los tres éxtasis no es, así pues, una patencia estante, sino ella acaece *cada vez*, es decir, *una y otra vez*, y *cada vez* como algo *único e irrepetible* (einmalige Einzigkeit). Todo esto corresponde a nuestra experiencia pre-filosófica de que cada tiempo es único e irrepetible.

Por otra parte, los presentes propios, que Heidegger llama "Augenblicke", esto es: las patencias del momento oportuno para la acción, así como las situaciones que ellos patentizan, son "de cada caso" (jeweilig: 299-300, 307, 326). Ahora bien, un pasaje de la página 391 dice que esos *momentos* "se originan de la temporalidad *ya extendida*". *Ello implica que, si esos presentes son múltiples, únicos e irrepetibles, y por ello presumiblemente "sucesivos", en un sentido sui generis, entonces las temporizaciones han de serlo también.*

Otro aspecto de ese mismo fenómeno lo ofrece un pasaje del vol. 26, donde Heidegger determina a la temporización y a la temporalidad como un *libre impulso* (Schwung) extático. "La temporización es la libre vibración (Schwingung) de la originaria temporalidad toda" (Op. cit. 270, 278-9, 248). La palabra "vibración" sugiere en efecto *un movimiento periódico, que ocurre raudamente y se repite una y otra vez*, un movimiento que consiste aquí en el extenderse instantáneo (y ordenado) de los tres éxtasis. Un pasaje de la página 265 de ese mismo volumen recalca que el estar-fuera-de-sí no es un movimiento procesual, sino un "rapto" repentino, y que cuando recorremos paulatinamente un trecho del futuro (por ejemplo al explorar nuestras posibilidades ónticas) ese proceso se mueve a través de una "calle" (Gasse, cfr. *Ser y tiempo* 325: "Kunft"), que ya ha sido abierta de golpe (geschlagen) por ese rapto[11]. Esa vibración es el extenderse de golpe, que abre de antemano cada vez una extensión constante de la patencia temporal. El

---

el nacimiento y la muerte. Su mayor originariedad consistiría probablemente en que ella es siempre propia y no puede ser cadente. El pasaje mencionado de la Schelling-Vorlesung dice también que la eternidad tiene que ser interpretada como temporalidad originaria.

10 Cfr.: "die je einmalige Einzigkeit der unerschöpflichen Fülle der Zeitlichkeit selbst".

11 El verbo latino rapio, rapui, raptus, -ere significa en efecto un movimiento violento y rápido, por el cual algo es arrancado de algo y alejado de él.

siguiente pasaje acerca la eternidad en la lección sobre Schelling alude a ese mismo "golpe": "La iso-cronía originaria consiste en que el ser-sido y el ser-futuro se afirman y se engranan de golpe equioriginariamente uno en el otro con el ser-presente como la plenitud esencial del tiempo mismo. Y ese "golpe" de la *temporalidad propia*, ese momento (Augenblick), es la esencia de la eternidad" (GA 42, 197)[12].

Un pasaje resaltado de *Ser y tiempo* (350) sugiere todo esto: 1) los tres éxtasis no se suceden uno al otro, no son unos antes o otros después; 2) ellos están patentes *a la vez* en la temporización, la cual es precisamente una unidad de los tres éxtasis. 3) El pasaje habla de la "*unidad extática de la plena temporización de cada caso*", lo cual sugiere que hay una temporización *cada vez*, es decir, que ellas son *múltiples*, y que hay un *cambio* de una temporización a la otra[13]. En consecuencia, debemos admitir en ella *dos movimientos o cambios*: el *despliegue instantáneo* de los tres éxtasis al interior de cada temporización así como el *tránsito repentino* de una temporización a la otra.

Según esto, la temporalidad acaece como una *multiplicidad* de temporizaciones. ¿Pero en qué *orden temporal* se encuentran ellas entre sí? En qué se distingue ese orden de la sucesión de ahoras? Las temporizaciones son *patencias*, y por ello totalmente diferentes de los ahoras casi "cósicos" en que piensa la concepción vulgar del tiempo. Ahora bien, para poder ser *origen* de los presentes impropios y, a través de ellos, de la sucesión de esos ahoras, las temporizaciones mismas deben seguirse una a la otra, como una *secuencia de patencias*[14].

Al decir esto, estamos plenamente conscientes de formular una tesis que *no* se encuentra expresa en esa forma en los textos de Heidegger que conocemos, pero los pasajes citados, así como las consecuencias negativas que resultarían

---

12 Cfr. mi traducción de esa lección: *Schelling y la libertad humana*. Caracas, 1996. Pág. 138.

13 "Die Zeitlichkeit zeitigt sich in jeder Ekstase ganz, d.h. in der ekstatischen Einheit der *jeweiligen* vollen Zeitigung der Zeitlichkeit", etc. Las cursivas son mías.

14 Cfr. R. Bernet: "La unidad temporal de los éxtasis del retroceder, adelantarse y presenciar no constituye tal vez allí un ámbito originario de todo lo que pertenece a la esencia invariable del tiempo, sino que ella es, por el contrario, el resultado de una unificación extática provisional y diferida siempre de nuevo" (cfr. la nota 2). G. Figal dice, por su parte, que la temporalidad es un "cambio repentino" (cfr. la misma nota).

de no admitir esa tesis, hacen necesario establecerla como un componente esencial de la teoría heideggeriana del tiempo.

Pero no hemos considerado aún otro aspecto de la teoría. Ya la expresión "extenderse *extendido*" (las cursivas son mías) significa no sólo una movilidad, sino también una *estancia* o permanencia del Dasein. En efecto, Heidegger se refiere a la historicidad de la resolución precursora, como un *estar-extendida* la existencia toda del Dasein (Erstrecktheit 390) y como la "estaticidad extendida" del mismo (Ibíd.). ¿Qué relación tiene esa estancia o constancia (Ständigkeit, 391) del Dasein con ese estar-extendido de la temporalidad?

Cuando pensamos en una cosa como permanente nos representamos una extensión del tiempo mundano y a esa cosa como algo que se mantiene una y la misma, al recorrer paulatinamente los ahoras de esa extensión. Si pensáramos así, como suele ocurrir, la constancia del Dasein en el tiempo, lo estaríamos interpretando erróneamente, como una *cosa* (cfr. 373-74). Por el contrario, como hemos dicho, su "ser" consiste en *estar patente a sí mismo de una u otra manera.* En consecuencia, su ser-siempre, es decir, su constancia, *ha de consistir en una patencia de toda su existencia, desde su nacimiento hasta su muerte, extendida en el tiempo.* Ello ocurre en aquella patencia que *Ser y tiempo* llama *resolución precursora* (374-75, 390-91). Por consiguiente, puedo decir: "si yo abarco con la mirada mi vida extendida a lo largo de ese tiempo y con ello *soy* esa existencia, entonces permanezco el mismo a través de ese tiempo"[15].

El primer párrafo de la página 391 indica, además, que la resolución misma y su fundamento, la temporalidad propia, es decir, que también el *ser* del Dasein es estante de manera análoga. La resolución no es permanente en

15 El tema de la estancia del Dasein es rozada ya en el § 64, que versa sobre la cura y el *ser*-sí-mismo (Selbstheit) de ese ente. Lo "mismo" es, en un sentido, *lo que no es lo otro* (por ejemplo las otras cosas o circunstancias). El ser-sí-mismo del Dasein consiste en una *patencia*, la resolución precursora, donde ese ente comprende y elige su propio ser y se diferencia con ello de lo otro. En consecuencia, esa "mismidad" significa también la *in-dependencia* del Dasein, su *fundarse en sí mismo*, que es el sentido corriente de la palabra alemana "Selbständigkeit". En otro sentido, diacrónicamente, lo mismo es *lo que se mantiene idéntico a sí mismo a través del tiempo*, así pues lo constante o permanente (ständig, beständig) (cfr. 322). La resolución es, en consecuencia, la "permanencia" del Dasein. Cfr. también 332, 373-75.

el sentido de una cosa, esto es, de una decisión que se repite en cada instante a través de un tiempo sucesivo, sino en tanto ella (y su temporización) es una patencia que anticipa esa extensión de todo mi tiempo y con él "cada posible" instante (Ibíd). Ese todo permanece, mientras que los instantes, que se originan de él (Ibíd.), pasan[16].

3. *Ser y tiempo* considera diversos movimientos y modificaciones de la temporalidad, los cuales resultan inexplicables si entiende a ésta como un tiempo sin movimiento. En lo siguiente, hemos de mostrar cómo es posible comprender esos cambios y fenómenos conexos a partir de la exposición precedente, lo cual permite confirmar la coherencia de esa teoría.

La mudanza más radical que tiene lugar en la temporalidad es el paso de su propiedad a su impropiedad y el retorno de ésta a la primera[17]. La "propiedad" de la temporalidad designa su modo positivo de ser, es decir, lo que ella es propiamente, mientras que la impropiedad es su modificación privativa. En aquélla, el Dasein asume la primaria patencia del ser y del ente en total en el advenir y el haber-sido, y a partir de ella pasa a presenciar los entes singulares. Ese orden se trastrueca en la impropiedad, en tanto el Dasein se instala primariamente en el descubrimiento de los entes singulares, de modo que éste obstruye la verdad del ser y del ente en total, la cual sin embargo no desaparece con esto, sino que sigue acaeciendo a la base del Dasein (330, 336-7). Cuando ocurre ese cambio, el Dasein no sólo mide su tiempo a partir de esos entes, sino que toma de ellos *qué sea el tiempo en cuanto tal*, a saber: el presente fugaz, y transforma con ello su temporalidad, que

16 "Zeit steht, aber nicht als vorhandene Reihe, die selbst wieder 'Zeit' forderte, um durchlaufbar zu sein; kein Stehen als *Anwesenheit*, sondern das *Immer*, qua Jetzt-Immer der Zeitlichkeit, die sich *zeitigt*". Estas líneas pertenecen a las „*Aufzeichnungen zur Temporalität (aus den Jahren 1925 bis 1927*", editadas por C. Strube en: *Heidegger Studies* 14, Berlin 1988, p. 15. El tiempo está detenido, pero no como algo presente en otro tiempo más profundo, sino en tanto la temporalidad se temporiza *siempre ahora, en cada "Augenblick"* (cfr. el pasaje antes citado de GA 42, 197). Heidegger alude en el contexto a Kant, el cual dice que el tiempo "permanece y no cambia" (CRP B 225-26).

17 Cfr. las agudas observaciones de M. Fleischer sobre la relación entre la temporalidad originaria y la propia en su libro *Heideggers Zeitanalysen in "Sein und Zeit"*, Würzburg 1991. Cfr. también lo dicho por M. Heinz acerca de la facticidad de la temporalidad en el libro colectivo *M. Heidegger Sein und Zeit* (ed. Th. Rentsch Berlin 2001) p. 193.

es una secuencia de patencias, en una sucesión de ahoras. Sin embargo, la huída hacia tal presente es sólo un desvío (Umweg) hacia otro cambio posible, de regreso hacia la temporalidad originaria o propia (348).

¿Cómo son posibles esos cambios de una a la otra temporalidad?

1) La temporalidad en general está constituida por tres éxtasis diversos, que pueden estar además en múltiples y diferentes referencias no sólo entre sí (por ejemplo, respecto de cuál sea el éxtasis dominante, cfr. 329), sino también con el Dasein y los entes intramundanos. Si la temporalidad tuviera una estructura rígida, reducida a unas pocas referencias fijas, esos cambios serían imposibles.
2) Su posibilidad se funda, además, por un lado, en que la temporización, como dijimos, es movilidad en un doble sentido. Por el otro, la relación en que se encuentran esos diversos entes entre sí y con la temporalidad es variable. Como la temporalidad "es", en cuanto está patente para el Dasein, el modo como éste se refiere fácticamente a ella, o como él se comporta con los entes intramundanos o viceversa, afecta y modifica a la temporalidad misma. Esta explicación vale para los diversos cambios o modificaciones de la temporalidad.

4. *Ser y tiempo* admite cambios al interior de cada temporalidad. Al respecto debe tenerse en cuenta que, por ejemplo, el término "encontrarse" (Befindlichkeit) significa en *Ser y tiempo no sólo* uno de los elementos que constituyen la unidad del ser del Dasein, *sino también* aquel modo de esa totalidad, en el cual el encontrarse, por ejemplo la angustia, *predomina sobre los otros constitutivos.* Lo mismo vale, *mutatis mutandis,* para términos como "comprender" y "comportarse" (cfr. § 68).[18] Heidegger se refiere a cambios, al interior de la temporalidad propia, como el tránsito de la angustia a la decisión, es decir, de una temporización dominada por el haber-sido a otra determinada por el advenir, así como a cambios correlativos entre dos modos del haber sido, respectivamente entre dos modos del advenir. Esos éxtasis permanecen, mientras que sus modos cambian (336-37). La manera como Heidegger habla sobre esos

18 Cfr. nuestro libro *Transzendenz und Differenz*, pág. 215.

cambios confirma nuestra tesis de que *Ser y tiempo* admite una *secuencia* de temporizaciones. En efecto, pasajes de las páginas 343-44 indican que la angustia *no es "ya"* o no es todavía la decisión, y que ésta puede venir después. Además, en tanto el Dasein puede ser, *no es todavía* en cada caso algo (233) y su muerte es *constantemente* posible, pero *cuándo* ella tenga lugar permanece indeterminado (258, 265). Y sólo porque la temporalidad es una secuencia de temporizaciones puede Heidegger decir que en la decisión, el Dasein patentiza su temporalidad toda y con ello *anticipa ya* los instantes que surjan de ella (391).

Por otra parte, el ser-ya es el horizonte del haber-sido. Heidegger dice: "El Dasein que no existe más, no es pasado, en sentido ontológicamente estricto, sino "*ha-sido-ahí*" (dagewesen 380). Asimismo, el mundo de ese Dasein "no es más" (ibíd.). Y al acaecer el Dasein, el éxtasis del haber-sido hace patente posibilidades heredadas de otro Dasein que ha sido ahí (383, 385). ¿En qué relación temporal están ese "haber-sido" y ese "no ser más" con el "ser ahí" que existe fácticamente? Al parecer no deberíamos decir que uno es *antes* y el otro *después*, por ejemplo: *ahora*, porque ello equivaldría a confundir al hombre con una cosa o útil en el tiempo vulgar (380). Sin embargo, esa manera de hablar es posible, siempre que se entienda en ese caso que "antes", "después", "ahora" no se refieren a la sucesión de ahoras, sino a la secuencia de las temporizaciones. Esta última posibilita que alguien considere su juventud como algo que ya no es más, pero que su vejez no es todavía, si bien una *es* en cuanto "sida" y la otra *es* en cuanto posible, y ambas *son* en tanto patentes en la temporización. Si no se toma en cuenta la secuencia de las temporizaciones se tiende a creer que Heidegger incurre en una incoherencia, al sostener, por un lado, que la temporalidad propia es originaria, y recurrir, por el otro, a la sucesión del tiempo vulgar, para explicar ciertos fenómenos de la temporalidad propia.

Para concluir, resumamos los caracteres más relevantes que hemos puesto de relieve en la temporalidad originaria de Heidegger:

1) La temporalidad es una patencia de sí misma.
2) Ella es un estar-fuera-de-si originario, un extenderse de tres éxtasis que origina una dimensión triple y una. Ese acaecer es la temporización.

3) Ese extenderse posee una dirección, en tanto se despliega a partir del advenir hacia el sido y el presente.
4) Tal extenderse está ya siempre extendido, es decir, no es un proceso, sino una movilidad: una vibración que abre de golpe esa extensión, de suerte que esos tres tiempos están patentes a la vez.
5) La temporalidad es, además, movilidad en un segundo sentido, como multiplicidad de patencias únicas e irrepetibles, es decir, una secuencia totalmente diversa de la sucesión de ahoras "cósicos" en la noción vulgar del tiempo.
6) A través de esa secuencia está patente cada vez el todo del tiempo del Dasein entre su nacimiento y su muerte.
7) Si bien el extenderse patentizante es múltiple y fugaz, el tiempo extendido patente en las temporizaciones es estático.
8) La temporalidad originaria en sí misma y en su relación con el Dasein y los entes intramundanos es el fundamento de la posibilidad de múltiples cambios y modificaciones temporales.

Referencias bibliográficas

Bernet, R. "Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger". *Heidegger Studies.* Berlin, 1987-88.

Figal, G. *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit.* Frankfurt a.M.

Tugendhat, E. "Heidegger und Bergson über die Zeit". *Aufsätze 1992-2000.* Frankfurt a.M., 2001.

Fleischer, M. *Die Zeitanalysen in Heideggers "Sein und Zeit".* Würzburg, 1991.

Rosales, A. "Observaciones críticas a la idea de temporalidad propia en `Ser y Tiempo´ de Heidegger". *Revista Venezolana de Filosofía.* N° 8. Caracas, 1977.

LA FORMALIZACIÓN DE LA CULPA Y LA ONTOLOGÍA DE LA *PRIVATIO BONI* EN *SER Y TIEMPO*

LUIS FERNANDO CARDONA

En la tradición metafísica occidental la determinación general del mal como *privatio boni* ocupa un lugar preponderante. Normalmente, en esta determinación se articula el análisis de la naturaleza de la *privatio* con la localización de la fuente del *malum morale;* es decir, en la tradición clásica la temática metafísica del mal se encuentra estructuralmente vinculada a la problemática general de la culpa (Ver: Häring 2003, 96). En *Ser y tiempo* Heidegger tematiza el mal en relación directa con el análisis de la culpa. Pero es necesario indicar aquí que para Heidegger el fenómeno de la culpa no puede ser comprendido de manera originaria en el sentido de un tener culpa que se debe explicar por medio del concepto del mal, esto es, por medio del mal en cuanto limitación del bien, es decir, como *privatio boni.* Heidegger ve en esta fórmula clásica, que se remonta a Plotino y a San Agustín, tan sólo una determinación derivada para su investigación del fenómeno de la culpa, ya que el discurso filosófico de la privación expresa una clara orientación hacia la ontología de la presencia, que ha determinado la historia de la metafísica en cuanto historia del olvido del ser. En *Ser y tiempo* este problema está asumido en relación directa con una cierta relativización del mal como *malum morale.* Estos dos aspectos se encuentran estrechamente vinculados en el texto de 1927; así, para Heidegger, el concepto originario de culpa, que es ganado por la formalización de la idea clásica de la culpa, nombra tan sólo la condición para la posibilidad del *Dasein* de ser moralmente bueno o malo, en la medida en que el mal moral es tan sólo un fenómeno derivado. A continuación,

examinaremos cómo se articula en *Ser y tiempo* el análisis del fenómeno de la culpa con el desmonte crítico de la ontología que se encuentra a la base de la comprensión clásica del mal como *privatio boni*. Sin lugar a dudas, esta articulación es un elemento decisivo para comprender los posibles aportes de la analítica existencial heideggeriana a la dilucidación de la dinámica del mal en general y, en particular, a la comprensión del mal moral.

1. La formalización de la culpa

En *Ser y tiempo* el problema del mal aparece abordado en un primer momento en el parágrafo 58, en el cual Heidegger examina la culpa y sostiene que la afirmación cotidiana del ser culpable no es originaria. Para poder comprender esta afirmación se hace necesario relacionar el contenido de este parágrafo con el programa general de *Ser y tiempo*. Recordemos que en 1927 la intención fundamental de Heidegger consiste en volver a plantear de nuevo de manera concreta la pregunta, hasta ahora obstruida en la tradición, por la fenomenalidad de lo existente, pues esto que se encuentra en el mundo de múltiples maneras sólo puede ser comprendido plenamente en orientación directa hacia una aperturidad originaria que Heidegger denomina "ser". Su trabajo consiste en demostrar que este ser sólo puede ser comprendido como un existente y que el ser del existente hombre se encuentra ya caracterizado por otro existente, de modo tal que él no está determinado en su ser propio por una comprensión carente de mundo, sino por medio de su relación con el hecho de que existe ya en un mundo. Por esta razón, *Ser y tiempo* analiza precisamente a este *Dasein* desde su propio existir fáctico, distanciándose así de manera expresa de toda otra posible interpretación de su ser; es decir, no se asume aquí el modo de investigación desplegado antes por las simples determinaciones antropológicas, morales o teológicas, en las cuales el fenómeno de la culpa ocupa un lugar preponderante en la comprensión del ser del hombre.

Con esta anotación metodológica queremos indicar el punto inicial para comprender la problemática general de la culpa en la obra de 1927, pues la pregunta por el ser debe resaltar en todo momento aquellas condiciones *a priori* de la posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ónticas

y las fundan[1]. Así, la intención de la originariedad remite a una estructura siempre ya presente, en la cual el modo de ser del fenómeno investigado se indica de manera originaria ante todo otro modo posible de construcción a base de categorías puramente formales; esta estructura atraviesa como hilo conductor toda la construcción de *Ser y tiempo*. Es decir, podemos afirmar ahora que la cotidianidad de la automanifestación del existente se encuentra siempre filtrada eidéticamente, como se pone de manifiesto en el ejemplo de la culpa, pues no se trata aquí del análisis de cualesquiera estructuras, sino que lo que se busca siempre es aclarar aquellas estructuras esenciales que deben ser aptas para una generalización que pueda determinar el modo de ser de cada una de las existencias en cuanto tales, pues cada una de estas estructuras esenciales debe mantenerse en todo modo de ser del *Dasein* fáctico, en cuanto determinantes de su modo de ser[2].

El resultado de la primera parte de *Ser y tiempo* es, entonces, la constatación de una estructura fundamental originaria en el modo de ser del *Dasein*, que unifica las tres determinaciones del tiempo reelaboradas por Heidegger en la orientación del hombre hacia el futuro, en la referencia al presente y en la penetración del pasado, y que es denominada como la unidad originaria de la estructura del cuidado (Heidegger 1993a, § 65, 327; 2003, 344). Pero ya que esta primera parte posee, aún para Heidegger, el defecto de haber presupuesto la autocomprensibilidad del *Dasein* cotidiano sin haber formulado la pregunta por la ejecución de la relación efectiva de esta comprensión con el ser en general, y sin formular, también con ello, la pregunta por la originariedad de esta autoconfesión, la segunda parte de *Ser y tiempo* debe entonces buscar un remedio a este déficit y aceptar, por tanto, de manera constructiva en su interpretación, la posibilidad de un poder ser propio

1 Para Heidegger, la pregunta por el ser apunta "a determinar las condiciones *a priori* de la posibilidad no sólo de las ciencias que investigan el ente en cuanto tal o cual, y que por ende se mueven ya siempre en una comprensión del ser, sino que ella apunta también a determinar la condición de posibilidad de las antologías mismas que anteceden a las ciencias ónticas y las fundan" (Heidegger 1993a, § 3, 11; 2003, § 3, 34).

2 Para Heidegger es necesario que en el análisis de la cotidianidad se evite caer en estructuras cualesquiera o accidentales, pues es preciso sacar a la luz "estructuras esenciales que se mantengan en todo modo de ser del *Dasein* fáctico como determinantes de su ser" (Heidegger 1993a, § 5, 17; 2003, 41).

en la idea de existencia, pues si bien la existencia quiere decir siempre poder-ser, también quiere decir con ello poder-ser propio[3]. Por esta razón, se hace necesario demostrar en la segunda parte de *Ser y tiempo* cómo esta estructura existencial del poder-ser propio puede ser incorporada a la idea de existencia, pues, de lo contrario, la interpretación existencial hasta ahora desarrollada carecería de su originariedad plena.

Esta segunda parte, entonces, tiene como intención fundamental provocar una cierta modificación existencial de lo impropio a lo propio, es decir, de lo que aparece al ser sí mismo fenomenal[4]. Con esta modificación se puede revertir el hecho de que el *Dasein* se enrede en la impropiedad del uno retornando de manera explicita a sí mismo. Pero es necesario tener en cuenta que este traerse de vuelta debe tener, empero, aquel modo de ser cuya omisión había provocado antes el hecho de que el *Dasein* se perdiera en la impropiedad, pues sólo así se puede dar esta modificación existentiva del uno-mismo que lo convierte en un ser-sí-mismo propio, ya que dicha modificación es realmente "una reparación de la falta de elección" (Heidegger 1993a, § 54, 268; 2003, 288). En este sentido, la necesidad de esta modificación existencial hunde sus raíces en la esencia misma del *Dasein*. Por esta razón, la plena comprensión de aquel ser que le va su ser sólo podrá ser alcanzada en forma radical cuando el ente a cuyo ser ella pertenece esté originariamente interpretado en sí mismo por lo que respecta a su ser (Heidegger 1993a, §45, 231; 2003, 251). Pero esto sólo vale para Heidegger para mostrar en el *Dasein* un cierto impulso a poner en marcha esta modificación por medio de la idea formal de existencia alcanzada en la analítica ontológica y, con ello, poder así arrancar al *Dasein* de su impropiedad. En otros términos, se hace necesario indicar una instancia

3 Para Heidegger es claro que "mientras la estructura existencial del poder-ser propio no sea incorporada en la idea de existencia, le faltará originariedad a la manera previa de ver que guía la interpretación existencial" (Heidegger 1993a, § 45, 233; 2003, 253).

4 El paso de la impropiedad a la propiedad del sí mismo se realiza en la segunda parte de *Ser y tiempo* como un cierto viraje reparador, pues "el traerse de vuelta desde el uno, es decir, la modificación existentiva del uno-mismo que lo convierte en un ser-sí-mismo propio, deberá llevarse a cabo como una reparación de la falta de elección" (Heidegger 1993a, § 54, 268; 2003, 288).

incontaminada y de cierto modo independiente en el *Dasein* mismo que pueda despertarlo a partir de su decaimiento y olvido, y con ello poder así iniciar esta modificación correspondiente. Esta tarea corresponde en *Ser y tiempo* a la conciencia (*Gewissen*).

Para Heidegger la conciencia posee un carácter apelativo que motiva al *Dasein* a su posible poder-ser-sí-mismo en el modo de una intimación a despertar a su más propio ser-culpable[5]. Es decir, la conciencia da a entender algo en la forma de la llamada. Heidegger se imagina la función de la conciencia del siguiente modo: dado que la conciencia representa una cierta disposición de autodesarrollo arraigada en el *Dasein* mismo, y con ello no interpreta una instancia normalizadora que provenga desde afuera, el *Dasein* nunca puede ser llamado por otro a ser sí mismo, pues la apelación a que el *Dasein* asuma su ser propio sólo puede venir desde sí mismo. Esto implica, entonces, que la conciencia expresa un cierto residuo del *Dasein* no descubierto aun también a causa de la caída extrema en la impropiedad del uno, un residuo que posibilita, no obstante, su viraje a partir del cotidiano olvido de sí mismo. Por esto, este llamado debe convertir al uno-mismo en su tendencia en el modo de existencia fenoménica, e intima con ello al yo-mismo a la conquista de sí mismo en el conocimiento de aquello que Heidegger denomina culpa en sentido originario[6].

Estos son los presupuestos fundamentales que nos permiten ahora adentrarnos en las afirmaciones de Heidegger formuladas en el parágrafo 58 de *Ser y tiempo* sobre el alcance ontológico del concepto tradicional de *privatio boni*. En este punto se debe tener en cuenta que Heidegger diferencia dos conceptos de culpa (Heidegger 1993a, § 58, 285; 2003, 303-304): un ser culpable existencial y una inculpación existentiva derivada de ahí, tal como lo había pensado antes la tradición metafísica (Inwood 2000, 38). De

---

5 Heidegger se distancia aquí de la comprensión puramente teorética de la conciencia y de su consideración como fenómeno moral; para nuestro filósofo, la llamada de la conciencia tiene "el carácter de una apelación al *Dasein* a hacerse cargo de su más propio poder-ser-sí-mismo, y esto en el modo de una intimación a despertar a su más propio ser-culpable" (Heidegger 1993a, § 54, 269; 2003, 289).

6 Si bien en esta formulación se puede encontrar aquí una cierta resonancia de Kierkegaard en Heidegger, lo cierto es que la intención de nuestro filósofo es comprender estas categorías no en un sentido religioso o teológico, sino en su verdadera dimensión existencial (Mulhall 1996, 113-136).

manera anticipada, podemos decir ahora que Heidegger quiere con el primer concepto referirse a una culpa fundamental que se relaciona de manera esencial con la llamada de la conciencia. En este sentido, la apelación de la conciencia está siempre templada por una culpa y no está activada en primer lugar por una cierta falta específica; es decir, por algo que no debe-ser, por algo que proviene del mal. El concepto existentivo de culpa, vinculado normalmente con el concepto de culpa moral[7], se excluye para Heidegger por dos razones: en primer lugar, porque implica el concepto de deber. Para Heidegger, la idea de culpa no sólo debe ser elevada por encima del campo del ocuparse calculante, sino que también debe ser desvinculada de toda referencia a un deber y a una ley por cuya violación se incurriría en culpa (Heidegger 1993a, §58, 283; 2003, 302). Se puede aquí representar el llamado de la conciencia como si de él madurara una conciencia de culpa por la alusión a la falta de algo que puede estar ahí. Pero dado que esta norma es, en la mayoría de los casos, una regla dirigida al *Dasein* desde el exterior, para la aceptación simple de esta concepción en *Ser y tiempo* surgiría un gran peligro, ya que la analítica ontológica del modo de ser del *Dasein* no podría indicarse desde él mismo y, por tanto, no podría con ello captarse fenomenalmente de un modo originario, que es precisamente lo que el análisis de este fenómeno busca.

En segundo lugar, se rechaza también la representación tradicional de la culpa, ya que por medio de este deber correspondiente se anunciaría precisamente una carencia en el modo de ser del *Dasein* en el sentido de un déficit surgido por esta falta, que se compensaría posteriormente, por ejemplo, con el fenómeno del arrepentimiento. Pero la consecuencia de esta declaración implicaría comprender al *Dasein* como un algo simplemente presente al que, por decirlo así, se le podría, inclusive después, añadir algo pendiente. Esta situación se puede aclarar de la siguiente manera: "La deficiencia, como el no-estar-ahí de lo debido, es una determinación propia de los entes que están-ahí" (Heidegger 1993a, § 59, 293; 2003, 302). Ante esta situación es necesario tener en cuenta que el *Dasein* está

7 Para Heidegger, el concepto de culpa moral está lleno de impresiones y de confusiones que provienen de una cierta ligereza en el análisis de los fenómenos humanos (Heidegger 1993a § 58, 282; 2003, 301).

caracterizado por el hecho de que para él lo esencial está incluido también como posibilidad en su modo de ser. Pero para esta primera perspectiva tal posición es una concepción realmente extraña. La determinación de la culpa no tiene entonces nada que ver originariamente con la condición de una carencia. Así las cosas, esto sería fácil de comprender en un sentido fenomenológico, pues por medio del desacato de una norma surgiría una cierta culpabilidad imputable, que comparado con un ideal implica un cierto déficit o insuficiencia; es decir, algo que no debe ser de acuerdo con el sentir más común del hombre, aunque efectivamente se dé. Las preguntas que en este paso nos surgen son, entonces: ¿cómo comprender esta crítica del concepto moral de culpa? ¿Por qué el fenómeno de la culpa no está descrito adecuadamente en esta interpretación común? Estas preguntas abren el camino hacia la necesidad de una cierta formalización de la culpa. Indiquemos ahora brevemente este camino.

Las razones para la crítica a la interpretación común del fenómeno de la culpa son muy importantes para comprender el sentido del análisis heideggeriano de la doctrina clásica de la *privatio boni*, ya que el mismo Heidegger motiva su comprensión ontológica del fenómeno de la negatividad del mal a partir de su concepto existencial de culpa. Por este motivo, todo lo anterior vale también para apartarse de las dificultades anotadas sobre la representación tradicional de la culpa, pero, al mismo tiempo, conservando el concepto de culpa. Sin lugar a dudas, en esto radica el arte del análisis del fenómeno de la culpa en *Ser y tiempo*. A partir del distanciamiento necesario de Heidegger de la representación convencional del fenómeno de la culpa y de su análisis propio de la originariedad de este fenómeno, que empero no se puede comprender por aquella representación habitual, se aclara la particularidad de su interpretación de la culpa existencial. Dicho en otros términos, lo que Heidegger bosqueja aquí es propiamente el fenómeno de una culpa sin culpa (Luckner 2001, 164), es decir, la positividad de la *privatio boni*.

El método heideggeriano de diferenciación de ambos conceptos de culpa es realmente una formalización de la idea de "ser culpable". Pero la idea de un fenómeno a formalizar se convierte siempre en una empresa difícil. Dicho brevemente, Heidegger obra del siguiente modo: la formalización del fenómeno muestra en un primer paso la negación de lo

que está expresado en el concepto habitual y corriente de culpa. La idea de ser culpable significa "ser fundamento de un ser que está determinado por un no" (Heidegger 1993a, §58, 283; 2003, 302). En la interpretación tradicional de este fenómeno esto significa: por una determinada falta se es responsable de algo que no debe ser, es decir, de un mal[8].

El segundo paso de la formalización tiene para Heidegger una doble intensión: en primer lugar, la nada específica de una falta se convierte ahora en una nihilidad no específica que colorea al *Dasein.* De esta manera, se desplaza la posición de la falta meramente ocasional al ser culpable en general. Por eso, Heidegger piensa en una cierta incapacidad arraigada en la finitud misma del *Dasein.* Sólo en este contexto se puede comprender, en segundo lugar, por qué Heidegger cree poder equiparar la determinación de la culpa ganada en el primer paso de esta formalización con la segunda fórmula de la idea existencial de ser culpable, que afirma ahora que "ser-culpable" expresa, entonces, "ser-fundamento de una *nihilidad*" (Heidegger 1993a, §58, 283; 2003, 302)[9]. Lo enunciado en la primera fórmula, la nada que se aplica todavía a un déficit, en esta segunda formulación está ahora contrarestado, porque lo indicado en la primera fórmula remite ciertamente a una carencia, y con ello a la representación habitual que convierte al *Dasein* en algo simplemente a la mano.

En el contexto de estos dos pasos, Heidegger puede diferenciar entre dos caracteres de la nada: por un lado, una nada privativa correspondiente al concepto habitual de culpa; y, por otro lado, una nada correspondiente al ser-culpable existencial que se puede designar ahora como nada estructural o existencial. Su tesis afirma entonces que el ser-culpable existencial expresa el fundamento de una deficiencia existencial y que, en última instancia, solamente así puede ser comprendido a partir

8 En el concepto vulgar de culpa simplemente se afirma que cada acción fáctica es necesariamente carente de conciencia en el sentido del concepto vulgar de conciencia buena, esto es, de mala conciencia (Luckner 1997, 120).

9 La cursiva es del mismo Heidegger. Sobre el sentido de este paso de la determinación de un no a la formulación de una cierta nihilidad (*Nichtigkeit*) se puede ver el trabajo del profesor Michael Gelven (Gelven 1989, 164).

de este enraizamiento[10]. Para Heidegger el concepto existencial de culpa gira, entonces, en torno a esta nada estructural. Para la comprensión de la ontología que se encuentra a la base del concepto clásico de *privatio boni* no es necesario entrar en los detalles del concepto existencial de culpa; pero lo decisivo aquí es tener en cuenta la diferenciación entre la *privatio,* por un lado, y la nihilidad, por el otro, es decir, entre una nada privativa y una nada existencial.

2. La ontología de la *privatio*

Para Heidegger el concepto universal de la *privatio* es impropio para la dilucidación de la comprensión formalizada de la culpa. De cierta manera, esto también vale para el concepto del mal, pues normalmente se entiende el mal como una simple privación del bien: "Menos aun es posible acercarse al fenómeno existencial de la culpa orientándose por la idea del mal, *malum*, como *privatio boni.* En efecto, tanto el *bonum* como la *privatio* derivan ontológicamente de la ontología de *lo que está-ahí*, la que también sustenta la idea del 'valor', extraída de aquéllos" (Heidegger 1993a, §58, 286; 2003, 304)[11]. Este pasaje ofrece una clave para emprender el análisis de la ontología que se encuentra a la base de la comprensión clásica del mal como *privatio boni.*

En primer lugar, hay que tener en cuenta que Heidegger no habla aquí del mal en general, sino más bien de una forma determinada de mal, del mal moral. En el contexto de su análisis del fenómeno de la culpa, a cuyo campo se subordina la tematización del mal, esta situación no resulta ser sorprendente, pues el mal como *malum morale* es el mal causado por el hombre. Así como Heidegger comprende bajo la culpa "el ser-fundamento de un ser que está determinado por un no" (Heidegger 1993a, §58, 283; 2003, 302), de la misma manera la tradición metafísica antes había caracterizado como malo el acto que ha surgido de este ser-fundamento. Por esto, toda determinación de

10 Para Heidegger es claro ahora que el ser-fundamento de una nihilidad no necesita tener el mismo carácter negativo que el *privativum* que en él se funda y que de él emerge (Heidegger 1993a, § 58, 284; 2003, 302).

11 Las cursivas son del mismo Heidegger.

la culpa incide necesariamente en la comprensión del fenómeno del mal. Pero Heidegger no sólo habla del *malum morale*, sino también del *malum morale* como *privatio boni*.

Teniendo en cuenta esta limitación del mal moral a la privación, se debe tener presente aquí que Heidegger tiene en mira a la tradición proveniente de Plotino y de San Agustín, que fundamentan de manera esencial la ontología medieval e incluso a la metafísica moderna. En este sentido, el mal como *malum morale*, como problema moral, es tan sólo un caso específico de un problema ontológico más amplio, porque de acuerdo con la ontología escolástica cada existente como tal es comprendido como bueno en lo que corresponde a su modo de ser, y lo malo innegable fácticamente se puede explicar porque se comprende como una cierta privación, como privación de un bien fundamental, es decir, como *privatio boni* (Schönberger 1998, 28). En la doctrina clásica de los trascendentales el bien significa perfección, *perfectio*, pues cada cosa es buena en la medida en que es perfecta. Este ser perfectamente bueno corresponde únicamente a Dios, no a las cosas creadas, ya que el ser (*esse*) de estas cosas no es conforme a su esencia (*essentia*). En este sentido, que una cosa creada nunca sea perfecta tiene su razón de ser en la no correspondencia que se da en ella entre ser y esencia; así, esta cosa tiene parte en el no-ser y, por ello, también en el no-bien, y en cuanto tal puede ser considerada como mala. Por tanto, el *malum* no es señalado aquí como un mero ser no existente de una perfección cualquiera, sino como falta de aquella perfección que le es debida al existente. Por ejemplo, en las *Cuestiones disputadas sobre el mal* Santo Tomás muestra que el mal no existe en algo perfecto, siendo siempre corrupción de algún bien[12]. Cuando Heidegger habla del mal en *Ser y tiempo*, tiene como punto de mira crítico el amplio curso de la interpretación tradicional del mal, que señala precisamente el problema ontológico de la negación del bien, indicando así al mal como mera limitación privativa; por esta razón, el concepto de privación es el punto central sobre el cual se enfoca aquí la mirada crítica de Heidegger a la ontología tradicional.

12 De las *Cuestiones disputadas sobre el mal* de Santo Tomás ver: Cuestión 1, artículo 2, 18.

En este sentido, podemos indicar ahora que en el análisis heideggeriano del ser culpable el rechazo de la comprensión tradicional de la culpa y del concepto ontológico de *privatio* procede a partir de una y misma razón, pues en el empleo habitual de los términos privación, carencia y culpa se expresa, para Heidegger, un inconveniente metodológico y conceptual fundamental, pues con el uso de estos términos se indica una cierta referencia más o menos cuantitativa a un ser del *Dasein* todavía formalmente pendiente, que tiene que ser vinculado al modo de una suma con lo ya existente[13]. De acuerdo con las premisas fundamentales de *Ser y tiempo*, se puede concluir ahora que en esta representación común de la naturaleza del mal se presupone una ontología de lo presente, pues la tesis central de *Ser y tiempo* es que hasta ahora la ontología tradicional ha comprendido el ser primariamente en el sentido de ser-presente, es decir, a partir de una cierta orientación a la presencia[14]. Al contrario, el *Dasein* está simplemente presente no como una cosa normal en el espacio y el tiempo, sino que existe en un modo que trasciende la simple actualidad y que incluye mutuamente tanto el futuro como el pasado; así, según la primacía ontológica de la presencia, que domina la interpretación habitual de la *privatio*, al *Dasein* en tanto presente no le pertenecería aún algo que le falta en la medida en que él está abierto. Este es precisamente el punto problemático fundamental aquí. A partir de estas anotaciones, podemos ahora comprender la siguiente cita decisiva sobre el ser-culpable existencial: "el ente cuyo ser es el cuidado no sólo puede cargar con una culpa de hecho, sino que es culpable, en el fondo de su ser y este ser-culpable constituye la condición ontológica para que el *Dasein* pueda

---

13 Pero para Heidegger, "el culpable que forma parte del ser del *Dasein* no tolera aumento ni disminución. Es anterior a toda cuantificación, si está tiene siquiera algún sentido. El *Dasein* es esencialmente culpable, y no unas veces sí, y otras no" (Heidegger 1993a, § 62, 305; 2003, 324).

14 Para Heidegger, desde Aristóteles la ontología clásica ha sido determinada a partir de la comparecencia como forma de estar presente, pues "si ser significa y se comprende, aunque a menudo de modo no explícito, como estar presente, como comparecencia, entonces la conducta genuina correspondiente hacia el ser en tanto que ente es una conducta que, en tanto que conducta, tiene ella misma el carácter de presente". (Heidegger 1976, § 14, 191-192; 2004, § 14, 156). En este punto Heidegger indica incluso que la presencia se encuentra determinada desde el carácter temporal del presente.

llegar a ser culpable en su existir fáctico. Este modo esencial de ser-culpable es originariamente la condición existencial de posibilidad de lo 'moralmente' bueno y malo, es decir, de la moralidad en general y de la manera como ella se expresa fácticamente" (Heidegger 1993a, §58, 286; 2003, 305).

A partir esta formulación se puede entender ahora que la falta particular, esto es, por ejemplo, la infracción de una norma, y, con ello, por tanto, el problema del bien moral y del mal, deben ser comprensibles en primer lugar a partir de este ser-culpable existencial. En esto radica precisamente el resultado de la formalización del fenómeno tradicional de la culpa. Esto concierne de modo ejemplar a la pretensión programática de Heidegger en *Ser y tiempo* de realizar un camino minucioso hacia la condición de posibilidad de toda ontología en general. Para Heidegger, la representación habitual de la falta denota una orientación a la ontología de la presencia, porque se añade aquí externamente al *Dasein* existente la situación de una culpa igualmente externa, que después es rescatada según su compensación, por ejemplo, por medio del castigo. Pero, para Heidegger, el *Dasein* no tiene en este sentido culpa que pudiese recibir de afuera, sino que, más bien, él ya es culpable, y únicamente así puede ser la condición ontológica de posibilidad de la idea elevada de la culpa.

Con lo anterior resulta claro que el significado formal del mal en *Ser y tiempo* se desarrolla únicamente sobre el concepto de privación. Por lo tanto, sólo cuando se hace suficientemente claro el alcance de este concepto, se puede explicar el intento de relativización del mal bosquejado en el pasaje anteriormente citado. Pero podemos colocar aquí una objeción contra la tesis fundamental de Heidegger a cerca de que la privación se mueve en la orientación de la ontología de la presencia, ya que en el fondo la privación señala tradicionalmente una ausencia de algo en algo en el sentido de carencia. El punto decisivo aquí radica entonces en resaltar que este existente privativo no posee el mismo modo de ser de las cosas que están presentes o a la mano. El problema que surge ahora es indagar si el caso del modo de la presencia privativa interpreta en la tradición un modo de la ausencia, tal como Heidegger ha pretendido criticar en su análisis del concepto clásico de privación y, con ello, de la comprensión habitual del mal como *privatio boni*. Podemos retornar a los hechos y examinar si se pone en peligro aquí

la doctrina de la privación, cuando no es comprendida la privación de este modo, aun cuando la tesis central de *Ser y tiempo* afirme que la comprensión tradicional del ser había comprendido el ser siempre como *παρουσία*, esto es, como presencia[15].

En *Ser y tiempo* no encontramos una indicación expresa para dar respuesta a este problema. Sin embargo, en las lecciones de 1926, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua,* Heidegger analiza el problema del movimiento en Aristóteles y en este contexto llega incluso a hablar del concepto de privación[16]. Una comprensión detenida de sus formulaciones presupone, entonces, un conocimiento sobre la explicación aristotélica de la privación, *στέρησις*, en el libro primero de la *Física.* Podemos hacer comprensible esta posición de manera breve: para poder explicar el movimiento son necesarias para Aristóteles tres determinaciones, a saber: la cosa natural subyacente, la forma y la privación[17]. Por ejemplo, un hombre está formado de tal manera que es al mismo tiempo lo que el substrato hombre llega a ser; es lo que ha llegado a ser, el ser formado. Para determinar el sentido de esta ausencia Aristóteles emplea el concepto *στέρησις,* con lo cual la falta de una propiedad, el no-todavía de una forma que está expresado en un existente, es capaz de la posesión de la

15 Para Heidegger la determinación del sentido del ser como *παρουσία* se despliega a partir de la significación ontológico-temporaria de presencia (*Anwesenheit*) (Heidegger 1993a, § 6, 25; 2003, 48).

16 Buscando determinar la naturaleza del movimiento en Aristóteles, Heidegger examina en estas lecciones si la privación puede ser comprendida a partir de las categorías que explicitan la naturaleza del movimiento (Heidegger 1993b, 171).

17 Este problema es abordado por Aristóteles en el capítulo 7 del libro primero de la *Física*, cuando habla de manera particular de la generación en su totalidad. Así, en toda generación debe siempre subyacer algo, un sustrato, que llega a ser, y este, aún si es uno según el número, no es uno según la especie, pues por según la especie y según la definición Aristóteles entiende a lo mismo, pues ser hombre y ser inculto no es lo mismo. Todo lo que llega a ser llega a ser algo determinado. Se dice que algo llega a ser únicamente de aquello que es substancia, y todo lo que llega a ser lo puede ser a partir de un sustrato subyacente. En este contexto Aristóteles afirma que la privación y la oposición son accidentes (Aristóteles, *Física* 2001, I, 7, 190b). Los elementos que debemos considerar para poder explicar la generación son los siguientes: la cosa natural subyacente, la forma y la privación (Aristóteles, *Física* 2001, I, 7, 191a).

misma pero según su posibilidad[18]. Por tanto, la privación remite siempre a una cierta forma de carencia de ser. De acuerdo con esto, el devenir se puede explicar como el paso consecutivo de la presencia a la ausencia de una forma determinada en un sustrato[19].

Pero, ¿qué aporta esto a la comprensión del problema de la privación en Heidegger? En las lecciones de 1926 Heidegger inscribe el movimiento para Aristóteles en un revelador concepto que ya no aparece más en *Ser y tiempo*, el estar-bajo-la-mano (*Unterhandensein*) del estar preparado en cuanto tal (Heidegger 1993b, 171). Al lado de los conceptos ya conocidos de estar-a-la-mano (*Zuhandensein)* y estar-ahí (*Vorhandensein*), que están en este texto igualmente mencionados, el estar-bajo-la-mano puede indicar el momento ubicado entre la presencia y la ausencia de aquello que, no obstante, está todavía aquí presente a la posibilidad (Heidegger 1993b, 171). En este sentido, Heidegger caracteriza a la *στέρησις* aristotélica como un no-todavía (*Nochnicht*), pero no como una nada, no un ser-no, sino un cierto estar-ahí (Heidegger 1993b, 173). Con esta explicación se hace claro entonces por qué el concepto de privación indica, para la crítica heideggeriana a la ontología, tanto una prueba como un peligro, pues el no estar presente implicado en la privación está de nuevo orientado hacia la presencia, ya que para Heidegger este no estar presente es incluso una forma de presencia más elevada (Heidegger 1993b, 171). Su diagnóstico del problema es correcto en tanto que Aristóteles habla de presencia y ausencia únicamente en un substrato presente. Es decir, cuando se presupone este juego de cambio de presencia y ausencia, del estar-ahí y del estar no-presente, con la orientación supuesta por Heidegger hacia la presencia, *παρουσία*, se comprende entonces por qué para Heidegger el concepto de privación, y con ello también el del mal denominado privativo, se enredan necesariamente en una orientación hacia una ontología de lo presente como presencia.

---

18 Para Aristóteles, no puede ser verdadero que si ser significa una sola cosa y no puede ser al mismo tiempo lo contrario, no habrá nada que no sea, pues si bien el no ser como tal no existe, nada obsta que pueda existir un no determinado (Aristóteles, *Física* 2001, I, 3, 187a).

19 En este sentido, para que se dé movimiento se hace necesario que uno de los contrarios realice el cambio por ausencia o presencia en el sustrato (Aristóteles, *Física* 2001, I, 7 191a).

Podemos entender ahora de manera clara esta formulación, si tenemos en cuenta una vez más de manera breve el programa fundamental de *Ser y tiempo*. Una tarea ciertamente proyectada, pero sólo llevada a cabo de un modo complementario, consistía en el descubrimiento de un punto fundamentalmente ciego en la mirada de la ontología clásica; esto es, la determinación del ser como presencia, como *παρουσία*. De esto se desprende entonces la siguiente consecuencia: en el contexto del punto de partida de *Ser y tiempo*, a saber, la repetición de la pregunta por el sentido del ser, la pregunta por el ser que permanece aún no aclarada en la ontología tradicional debe ser reformulada y con ello liberada de su anterior encubrimiento. Con esto Heidegger quiere mostrar una constante en la historia de la metafísica, pues las expresiones preponderantes desde la ontología griega de la comprensión tradicional del ser se construyen a partir de la forma temporal del presente, es decir, de la presencia estable. En este contexto, y en esto radica aquí el punto fundamental, el ser del hombre llega a ser comprendido también en el sentido de un mero estar-ahí objetivo (Heidegger 1993a, §6, 21; 2003, 45). Esta situación de encubrimiento es algo que precisamente *Ser y tiempo* quiere revisar. En este contexto podemos entender ahora por qué Heidegger puede decir, en el pasaje anteriormente citado, que la privación tiene su origen ontológico a partir de la ontología de lo presente, pues para la tradición el concepto de privación denota siempre tan sólo la presencia de una ausencia realizada en un determinado comportamiento de un substrato presente. Pero, como ya lo hemos indicado antes, el modo de ser del hombre no se puede caracterizar para Heidegger precisamente en el sentido de semejante estar-ahí substancial[20]. Para terminar, debemos examinar ahora las consecuencias de esta crítica a la concepción tradicional de la privación para poder revisar la formulación clásica del mal como *privatio boni*.

20 Para Heidegger toda investigación que pretenda partir de un ser inmediatamente dado no logra captar de manera radical el contenido fenoménico del *Dasein* (Heidegger 1993a, § 10, 46; 2003, 71).

3. La crítica a la noción clásica del mal como *privatio boni*

Lo logrado en los puntos anteriores se puede condensar ahora en la siguiente formulación: el fondo de la crítica heideggeriana a la ontología clásica se presenta en el parágrafo 58 de *Ser y tiempo* en el desarrollo de su concepto existencial de culpa y, con ello, de una nada necesariamente libre de privación. Como fenómeno de la culpa, Heidegger piensa en el "ser-fundamento de un ser que está determinado por un no" (Heidegger 1993a, § 58, 283; 2003, 302). Por medio de la crítica a la comprensión corriente de la nada a través de la revisión del concepto metafísico de privación, Heidegger demostraba la posibilidad de una nada no privativa y que no remite ya a un déficit, la cual debe ser el fundamento para la formulación de un fenómeno originario de la culpa frente a la comprensión corriente de dicho fenómeno. Por un lado, el carácter de *no* de este fenómeno está determinado por la no abolición de la condición de arrojado, y, por el otro lado, por lo que el mismo Heidegger denomina nihilidad del proyecto.

Con esto, Heidegger modifica la relación que la tradición ha establecido para la comprensión habitual del concepto de culpa y, por esta razón, reconoce el ser culpable como condición de posibilidad de la falta. La comprensión habitual de la culpa fundamenta la culpabilidad en una falta específica, es decir, en un transgredir una norma determinada. De manera formal, la determinación de la culpa se refiere con ello a la imputación de una falta originada por la violación concreta de algo debido. En esta formulación se expresa así una deficiencia frente a un ideal presupuesto que fue violado por medio de la falta. En este sentido, se caracteriza como culpable a quien ha violado este ideal, y, por tanto, esta violación se determina como mala. Según la representación tradicional de la metafísica, el mal es siempre la infracción de una norma puesta de cuya realización se deduce una cierta culpabilidad, una condición privativa; es decir, se trata de un modo de comportamiento que se distancia de una norma fundamental (Strasser 1997, 39). Pero debido al viraje heideggeriano desarrollado en el parágrafo en cuestión se indica ahora algo que no debe ser pero que efectivamente es, pues el resultado de esta falta es "un ser que está determinado por un no" (Heidegger 1993a, § 58, 283; 2003, 302). El punto fundamental aquí radica entonces en que este modo de ser-no puede ser comprendido ciertamente como

una privación, es decir, como una infracción de un bien debido, como un *bonum debitum*, pues esto que debe ser es un bien puesto, un *bonum*. Se puede entonces hablar aquí del mal como *privatio boni*, sólo bajo la premisa de un bien no presente, esto es, de que lo ideal que debería ser sólo lo es ante la posibilidad de no poder ser también. Por lo tanto, el fondo del discurso de una infracción, esto es, de una cierta carencia, es una constante tal como se indica en el contexto de la formula clásica *ens et bonum convertuntur*, es decir, implica un bien al cual se podría referir tanto las acciones humanas como los acontecimientos del mundo. En este sentido, se considera como culpable al que se le puede imputar este no estar-presente del bien.

Para nuestro análisis, el punto decisivo consiste en indicar que la interpretación tradicional del mal y de la culpa tiene un aspecto negativo del cual Heidegger quiere apartarse, cuando afirma que no es posible acercarse al concepto existencial de culpa siguiendo la orientación de la idea del mal comprendida como *privatio boni* (Heidegger 1993a, §58, 286; 2003, 304). En este sentido, Heidegger hubiera podido subordinar la interpretación cotidiana de la culpa para pensarla en el nivel del ser, pues lo que no debe ser pero al mismo tiempo es ahora presente es estimado como algo cualitativamente inferior, o sea imperfecto frente a lo que debe ser de modo normativo, mientras que el castigo provoca, en cierto modo, un equilibrio de las cualidades desplazadas y restablece con ello el orden presupuesto[21]. Por esto, y en referencia a dicha situación, se presentaría en el *Dasein,* comprendido como substrato, dos niveles de ser: en primer lugar, un deber ser presupuesto; y, en segundo lugar, un deber-ser-no privativo. Pero esta formulación se opondría manifiestamente de manera diametral al concepto heideggeriano de posibilidad, pues el momento esencial del *Dasein* radica en que él es su posibilidad, es decir, que sólo puede ser comprendido a partir de su modo de existir fáctico y no le puede faltar algo como una potencialidad formal, ya que "el *Dasein* ya es siempre, mientras está siendo,

21 En este punto, Heidegger rechaza aquí la idea moral de la mala conciencia, que puede ser degradada a una denuncia de culpabilidades que estuvieran-ahí o al simple rechazo de culpas en las que se podría incurrir. Para Heidegger, el *Dasein* no puede ser concebido como un simple administrador de deudas que deben ser saldadas en la debida forma para que el sí mismo, finalmente, pudiera ser completado (Heidegger 1993a, § 59, 293; 2003, 311).

su *no-todavía*" (Heidegger 1993a, § 48, 244; 2003, 264)[22]. Por consiguiente, el modo de ser del hombre no se puede descomponer en estos dos niveles, a saber: en algo que debe ser presente y en un modo posible de existencia que debe-ser-no, cuando de acuerdo con las premisas fundamentales de *Ser y tiempo* se quiere comprender al *Dasein* no como algo simplemente presente. Asimismo, si el *Dasein* es culpable debido a una falta, un deber-ser-no, sería inexacto interpretar esta falta como carencia, es decir, como una cierta condición privativa en un substrato presente. Por ello, es claro ahora que, "en este sentido, esencialmente nada puede faltar a la existencia, no porque ella sea perfecta, sino porque su carácter de ser es diferente de todo estar-ahí" (Heidegger 1993a, §58, 283; 2003, 302). De la misma manera, para determinar el modo de la impropiedad, Heidegger no cede a la habitual representación de una carencia de ser, que este fenómeno le podría insinuar de manera inmediata, al mismo tiempo que se trataría de una condición privativa de cara a la propiedad; es decir, una cierta forma de decaimiento. Ciertamente, este es un resultado importante para el desarrollo de una consideración detenida sobre el problema del mal en *Ser y tiempo*, pues si se diera lo contrario y la impropiedad caracterizara una condición que eliminara la carencia, se podría entonces sospechar que el fenómeno de la impropiedad podría valer como expresión fenoménica de lo que la tradición comprende por mal. Bajo este supuesto de una propiedad arruinada se estaría entendiendo dicha negación como expresión de *privatio boni*, cayendo así en aquello que precisamente el análisis heideggeriano del fenómeno de la culpa había querido evitar.

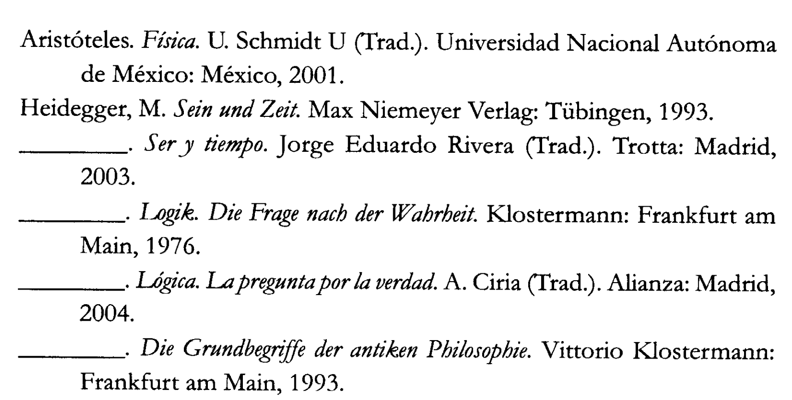
Para terminar, podemos concluir ahora lo siguiente: en *Ser y tiempo* el mal comprendido de un modo privativo, es decir, expresado en la fórmula clásica de la *privatio boni*, es un claro indicio de la interpretación del *Dasein* en el sentido de la ontología de la presencia. El recorrido seguido para examinar el concepto de *privatio boni* fue el siguiente: el punto de partida es su consolidación en el concepto habitual de culpa. Por medio de la formalización del concepto tradicional de culpa se indicó que este concepto presupone una idea no originaria del tener culpa. En este contexto,

22 La cursiva es del mismo Heidegger.

Heidegger tropieza con la temática del mal, pues el tener culpa en cuanto violación de una norma dada es caracterizado comúnmente como mal. Pero este concepto de mal, tal como lo hemos indicado aquí en el presente análisis, está todavía siempre ajustado a la idea metafísica de la privación. Y, efectivamente, es así, ya que dicho concepto describe un estado de cierta carencia en un *Dasein* presente que se rehúsa a un bien presupuesto o al cumplimiento potencial de una norma dada. Pero esta implicación de una carencia en el modo de ser del *Dasein* inquieta a Heidegger en virtud de su posible orientación en la ontología de la presencia, que no formula de manera radical y originaria la pregunta fundamental por el ser. Ciertamente, el concepto formalizado de la culpa existencial se encuentra en esta situación, mientras no se muestre un ser culpable fundamental que el mismo Heidegger debe fundar según la comprensión tradicional del mal como falta. Esta situación tiene enormes consecuencias para el desarrollo de la problemática del bien moral y del mal en el desarrollo completo del proyecto de *Ser y tiempo*. Dado el límite de esta conferencia, esta problemática será objeto de un futuro trabajo.

Referencias bibliográficas

Primarias


Aristóteles. *Física.* U. Schmidt U (Trad.). Universidad Nacional Autónoma de México: México, 2001.

Heidegger, M. *Sein und Zeit.* Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 1993.

________. *Ser y tiempo.* Jorge Eduardo Rivera (Trad.). Trotta: Madrid, 2003.

________. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit.* Klostermann: Frankfurt am Main, 1976.

________. *Lógica. La pregunta por la verdad.* A. Ciria (Trad.). Alianza: Madrid, 2004.

________. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie.* Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1993.

Santo Tomás. *Cuestiones disputadas sobre el mal.* E. Téllez (Trad.). Eunsa: Pamplona, 1997.

Secundarias

Gelven, M. *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Northern Illinois University Press: Dekalb, Illinois, 1989.

Häring, H. "Das Böse in der christlichen Tradition". *Das Böse in den Weltreligionen*. J. Laube (Ed.). Wissenschaftsliche Buchgesellsachft: Darmstadt, 2003.

F. Hermanni y P. Koslowski (Eds). *Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annährungen*. Wilhelm Fink Verlag: München, 1998.

Inwood, M. *A Heidegger Dictionary*. Blackwell: Oxford, 2000.

Laube, J. (Ed.). *Das Böse in den Weltreligionen*. Wissenschaftsliche Buchgesellsachft: Darmstadt, 2003.

Liessmann, K. P. (Ed.). *Faszination des Bösen. Über die Abgründe des Menschlichen*. Zsolnay: Wien, 1997.

Luckner, A. "Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit". *Sein und Zeit*. Th. Rentsch (Ed.). Akademie Verlag: Berlin, 2001.

_________. *Martin Heidegger: Sein und Zeit. Ein einführender Komentar*. Schöningh: Paderborn, 1997.

Mulhall, S. *Heidegger and Being and Time*. Routledge: New York, 1996.

Rentsch, Th. (Ed.). *Sein und Zeit*. Akademie Verlag: Berlin, 2001.

Schönberger, R. "Die Existenz des Nichtigen. Zur Geschichte der Privationstheorie". *Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annährungen*. F. Hermanni y P. Koslowski (Eds.). Wilhelm Fink Verlag: München, 1998.

Strasser, P. "Ist ds Böse ein Mangel an Gutem? Zur Aktualität der Privationstheorie". *Faszination des Bösen. Über die Abgründe des Menschlichen*. K. P. Liessmann (Ed.). Zsolnay: Wien, 1997.

EL UNO Y LA MÚSICA: VOLVIENDO SOBRE LA DIFERENCIA DESDE LA MÚSICA

JORGE FRANCISCO MALDONADO

Tanto en las presentaciones de música pop como en los conciertos de música clásica se aplaude: uno aplaude con o después de la música. Otras veces se aplaude con o después de reuniones, u obras de teatro, discursos, en fin, en una generalidad de eventos. En muchos casos se aplaude y no es la música la que es poseedora del aplauso. Y, sin embargo, aplaudimos y sabemos cuándo aplaudir, y si no lo sabemos lo aprendemos. El aplauso en la música puede ser igual a todos los demás, pero puesto que parece tener una especie de unidad externa con aquella, podemos seleccionarlo e indagar en él por unos instantes en esta introducción.

¿Por qué aplaudimos? ¿Acaso para dar una respuesta corporal a algo que ha afectado nuestro cuerpo, como en una especie de reacción que, a la vez que expresa lo que ha pasado, reúne lo que le ha sucedido al cuerpo, ya que se trata de un choque que abre y cierra las manos? Sin preguntarnos en esta introducción por una especie de causa del aplauso, ahora resulta importante rescatar el hecho de que aplaudimos cuando se aplaude y se aplaude de una única forma: uno aplaude. Puede ser que haya varios intentos de aplaudir de formas "no convencionales", concursos, juegos, entre otros, pero precisamente en su presentación demuestran que no es como se aplaude normalmente.

No es accidental que el aplauso vaya unido a la música. Sabemos, sin embargo, que no se trata de algo que sea natural o conforme a la naturaleza de la música; igualmente, estaremos de acuerdo en que puede ser signo de desarrollo infantil. Pero, de nuevo, lo no accidental consiste en que hay una unión que se ha efectuado con la música. Por desconocidos que puedan ser los unos que están al lado de los otros y que permanezcan siempre

en dicho desconocimiento, a la hora de aplaudir todos aplauden a una. No parece que haya un aplaudir propio, más allá del hecho de que alguien diga "siento profundamente este aplauso, bien merecido", o que alguien grite de emoción o derrame lágrimas, a gotas o a borbotones, cuando aplaude. Sea como fuere, el aplauso sigue siendo un aplauso, y no se confunde con otra cosa. No habría que confundirlo con las palmas, puesto que se trataría entonces de un cuerpo musical; las palmas flamencas no son un aplauso aunque fisiológicamente sean idénticos. El aplauso muestra una cosa importante, a saber: que somos uno, y se aplaude a una. Encontramos una unidad en el aplauso, y cuando aplaudimos pasamos muy evidentemente por lo que Heidegger llama en *Ser y Tiempo* el uno, *das Man.*

1. Cotidianidad de lo *Uno*

Cuando Heidegger pregunta por quién es cotidianamente el Dasein, la respuesta no podía ser más clara: es *uno.* Uno es quien es el Dasein en su cotidianidad. Es un modo de ser del Dasein, y por ello es un existencial. ¿Qué es esa cotidianidad del Dasein como uno? Los casos cotidianos mismos: uno habla como todos hablan, baila como se baila, etc. Uno es cotidianamente como todos, de un modo general, pero sólo de un modo general.

Ahora bien, ser como uno en la cotidianidad no es de poca relevancia, puesto que de lo contrario no podríamos vivir como vivimos. No es vano considerar que dado que cada uno de nosotros habla como se habla, siente como se siente, etc., podemos estar seguros de ser en un grupo humano. Nos comprendemos unos con otros, más o menos, o medias tal vez, vamos al trabajo, tomamos un café, etc., podemos estar con otros cotidianamente sin darnos a tematizar demasiado el hecho mismo de poder ser con el otro, sin caer en cuenta del coestar que somos constitutivamente.

A su vez, la importancia de la cotidianidad en *Ser y Tiempo* es explícita. Recordemos que luego de explicar la relevancia de volver a plantear la pregunta por Ser, Heidegger introduce en §4 la necesidad, para ello, de hacer una analítica ontológica del Dasein, ya que es un ente al que le va en su ser este mismo ser, y en §5 dice que el Dasein se ha de mostrar en sí mismo y desde sí mismo, por lo que "el ente deberá mostrarse tal como

es *inmediata y regularmente*, en su *cotidianidad* media. En esta cotidianidad no deberán sacarse a luz estructuras cualesquiera o accidentales, sino estructuras esenciales, que se mantengan en todo modo de ser del Dasein fáctico como determinantes de su ser" (Heidegger, 1997, 40). Así, además de quedar explícito que la cotidianidad media del Dasein es el uno, queda igualmente explícito que es el Dasein en su cotidianidad el que se muestra en la analítica existencial, con lo que no se dice, empero, que se agote esta analítica con uno.

Señalado el puesto de la cotidianidad, perfilemos el planteamiento del uno. En *Ser y Tiempo*, Heidegger, luego de analizar la forma en que el Dasein es en su mundo o su mundaneidad y analizar los entes intramundanos que no son el Dasein, los entes que simplemente están ahí, o que están ahí a la mano a nuestro uso y disposición, en los capítulos segundo y tercero de la primera sección, pasa a considerar en el capítulo cuarto la relación con los entes que también son en el mundo pero que no están ahí simplemente, ni están a nuestro uso; estos otros entes son los otros Dasein. A ellos, el Dasein los deja en libertad. Con ello se introduce, globalmente, la manera de considerar a los otros y se prepara lo que el uno supone.

Ahora bien, la idea de 'otros' no implica una separación entre unos y otros, como fácilmente puede indicarnos una metafísica tradicional. Antes bien, 'los otros' en *Ser y Tiempo* quiere decir "aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está" (Heidegger, 1997, 143). Esta caracterización de 'los otros' como indistinguibles, o indiscernibles, nos parece de suma importancia porque eso es lo que explica que haya una cotidianidad o una medianía para el Dasein. Tenemos una cotidianidad o existimos cotidianamente porque estamos perdidos y absorbidos en y con los otros. Así, el análisis de lo cotidiano lleva a Heidegger a entender cómo son los otros y cómo es cada uno respecto de los otros. Ese modo de ser se carateriza por la indistinguibilidad, que es lo que hace posible la cotidianidad de la que se partió en el inicio del análisis.

Esta interpretación de los otros es, a su vez, una inversión de la visión corriente que cree que 'los otros' son, en primera instancia y sin lugar a dudas, los que se diferencian completamente de mí. Esa inversión resultará fructífera en la medida en que altera la manera de entender la relación

inmediata con el otro, pues no supone que sea algo diferente, distinto de entrada y de golpe, sino que más bien supone que es aquello con lo que no dejamos de confundirnos y de lo que resulta difícil distanciarnos, pero a partir de lo cual se alcanza algo propio. No se trata, en cualquier caso, de una especie de confusión mental que pueda tener en un determinado momento alguien, ni de una deficiencia psíquica, sino que se trata de la manera en que somos una relación con los otros o la forma en que el otro aparece primariamente. Al relacionarnos con el otro no estamos primeramente al tanto de que no somos lo otro; más bien es de lo último de lo que nos damos cuenta (tal vez en la mayoría de edad). Esto quiere decir que hay un "contacto" permanente, y que somos indiscernibles originariamente; es después cuando se nota que habría algo que sería lo que está en contacto con los otros. Pero al notarlo se establece, se constituye, aquello que se diferencia o distingue. Dicho en otras palabras: el otro no entra en mi mundo, sino que lo otro es ya el mundo del cual no me distingo, y hay apropiación en la medida en que gano distancia respecto de aquello de lo que no suelo distinguirme. Como es de esperarse con esa apropiación, hay un olvido necesario por parte de quien se apropia de sí, de esta forma de ser *uno* originaria, que era anterior a la apropiación misma..

Esto no sólo es de esta forma en algo así como un comienzo, sino que sigue permanentemente y es siempre en la cotidianidad, por lo cual resulta ser, prácticamente, condición de la cotidianidad. Lo cotidiano es posible por la inmediatez del mundo y de los otros (Heidegger, 1997, 141). Este análisis, y sobre todo el resultado, del "con" del coestar ha sido uno de los más llamativos de la obra para todos aquellos que creen en la comunidad de seres humanos[1]. Pero más bien hay que pensar que el coestar es asumido

1 Es muy tentador, además, tomar este pensamiento y pretender desarrollarlo de modo comunitarista, política o moralmente. Igual tentación produce el capítulo IV (coincidencialmente) de la *Fenomenología del Espíritu*, pues cuando Hegel anuncia que es luego en la obra que se entenderá que "el yo es el nosotros y el nosotros el yo", fácilmente se relee todo lo anterior como si de un fundamento social se tratase. En ambos casos, sin embargo, cada autor está tratando un problema que tiene que ver con la cotidianidad que se autocomprende como 'Yo', comprensión que desde *Ser y Tiempo* y desde la *Fenomenología* se entiende como equívoca o impropia, pero como un equívoco o impropiedad que es necesario que acontezca.

como condición de posibilidad de la individualidad, en tanto que modo de ser del Dasein[2]. Incluso, aun habiendo ganado algo de sí, siempre se retorna rápidamente, se cae en la cotidianidad, con lo cual sucede una especie de borrarse de sí en el uno, pues no hay individualidad pura y constante. Este borrarse cotidiano en el uno, es el borrarse del Dasein en el coestar en cuanto que se entiende que es lo que es más originario. La individualidad pareciera que se gana, junto con la autocomprensión de sí mismo como 'yo', posteriormente o modificando esta forma originaria de ser del Dasein que es el coestar. Lo que queremos entender como individualidad se presenta más bien como una salida, una alteración de lo uno, puesto que se basa en el co-estar, y no se podría entender propiamente la individualidad sin la medianía en la que constantemente cae.

Dada esa interpretación sobre los otros, podemos entender que el uno es una estructura positiva del Dasein: "*el uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein*"(Heidegger, 1997, 153). ¿Cómo interpretamos, entonces, que el uno sea una estructura positiva del Dasein? Para dar una respuesta tenemos que tener clara la diferencia entre el ser con del Dasein, en cuanto modo de ser primario y el uno, en cuanto que modo de ser defectuoso en que el primero se realiza inmediatamente. La relación es expuesta del siguiente modo por Heidegger:

> La indagación dirigida hacia el fenómeno que permite responder a la pregunta por el quién, conduce hacia estructuras del Dasein que son co-originarias con el estar-en-el-mundo: el coestar [*Mitsein*] y la coexsitencia [*Mitdasein*]. En este modo de ser se funda el modo cotidiano de ser-sí-mismo, cuya explicación hace visible eso que podemos llamar el "sujeto" de la cotidianidad: el "se" o el "uno" [das Man]. (Heidegger, 1997, 139).

El uno es posible por el coestar o, dicho de otro modo, éste es aquel modo de ser por el cual el Dasein es en su cotidianidad a la manera como es

---

Si la manera que tienen Hegel y Heidegger de efectuar ese rechazo difiere es algo que no es momento de discutir, aunque no es difícil de captar.

2 También en esto habría otra coincidencia con Hegel, curiosamente, pues se trata de una sencilla, aunque sin duda discutible, inversión: primero somos unidad, somos nosotros, somos duplicación, antes que individualidad, antes que Yo, antes que sí mismos.

uno. La cotidianidad es de uno porque somos originariamente con los otros, y es en este sentido que es necesario que seamos a la manera del uno.

Ahora sí podemos retomar el problema de la positividad estructural del uno. Ésta, en primera instancia, radica en que se prepara el terreno por lo menos a tres problemas cruciales antes de plantearlos explícitamente en ese momento de la obra. El primero es el de la historicidad del Dasein o la tradición a la que responde en su existencia, pues realmente el Dasein no existe de la nada, así como el hecho de que nadie en singular sea uno, sino que es todos y es ninguno (como en *Fuenteovejuna* o en *La Visita de la Vieja Dama*). El segundo es el de la comprensión-interpretación (sobre todo en lo que tiene que ver con el discurso y la habladuría), que son de suyo históricas, ya que tampoco suceden cual creación de la nada. El tercero es que es efectivamente en un lenguaje que no es en ningún caso un lenguaje privado, sino común, donde se muestra la realización tanto de comprensión-interpretación como la facticidad de la historicidad[3].

Pero, en segunda instancia, ser uno se presenta como la base óntica de cualquier producción o generación de diferencia, en cuanto que es ser o Dasein (ser-ahí), aunque sea de forma impropia. No sólo es una especie de condición de posibilidad sino que es la existencia misma cuando no se la ha apropiado el Dasein[4], y es desde la cual se la puede apropiar. ¿Cómo podríamos ver esto de hecho en la cotidianidad? Es este aspecto el que la cotidianidad musical podrá ayudarnos a entender mejor, a saber, que salir de uno no implica una negación del uno como tampoco su abandono, sino su propio y legítimo aprovechamiento. Este es el aspecto positivo que no suele resaltarse y que, incluso para el propio Heidegger no es algo valioso, puesto que permanece dentro de lo que se entiende como impropio.

Este rechazo natural a la alienación o medianía se explica por una tendencia que encontramos si volvemos la mirada a otro movimiento más del modo de ser uno que el mismo Heidegger señala. Se trata de una tendencia; la tendencia que tenemos a no querer ser 'uno', a liberarnos

3 En realidad a todo lo demás, pues la estructuración jerárquica de *Ser y Tiempo* termina exigiéndolo.

4 Tal vez, en el sentido en que la nada antecede al ser: no hay ser sin nada que lo anteceda.

de esa medianía y homogeneidad en la existencia. El movimiento consiste en que uno siempre se ignora como uno y quiere pasar este modo de ser uno por alto. De hecho, siempre se piensa: "no soy así" o "verdad soy así" y se cree que ya con eso se ha ganado un afuera que lo ha salvado de algún modo de esa unidad. Esta tendencia del Dasein la llama Heidegger la distancialidad, y la describe del siguiente modo:

> En la ocupación con aquello que se ha emprendido con, para y contra los otros subyace constantemente el cuidado por una diferencia frente a los otros, sea que sólo nos preocupemos de superar la diferencia, sea que, estando el Dasein propio rezagado respecto de los demás, intente alcanzar el nivel de ellos, sea que se empeñe en mantenerlos sometidos cuando está en un rango superior a los otros. El convivir, sin que él mismo se percate de ello, está intranquilizado por el cuidado de esta distancia. Dicho existencialmente, el convivir tiene el carácter de la *distancialidad* [*Abständigkeit*]. Cuanto más inadvertido quede este modo de ser para el Dasein cotidiano, tanto más originaria y tenazmente opera en él. (Heidegger, 1997, 150).

Ahora, en este sentido, se nos revela que 'otros' es para Heidegger un modo de ocultamiento del dominio del uno sobre el Dasein en su cotidianidad, pues "Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. "Los otros" –así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos– son los que inmediata y regularmente "*existen*" ["*da sind*"] en la convivencia cotidiana" (Heidegger, 1997, 151).

El dominio de los otros, que se refuerza en tanto que uno forma parte de ellos, muestra que uno no es ningún particular, y menos una especie de ente universal, sino que es un modo de ser del Dasein que es tanto cada uno como todos. El dominio de los otros se refuerza, así, en tanto que cada uno efectúa el modo de ser uno y se 'suma' a la efectuación que el otro también hace de ese mismo modo que es el uno. Esto quiere decir que uno siempre se concreta en un Dasein que es absorbido, y así, hay uno porque gana singularidad para que pueda decirse 'uno' (que son las situaciones fácticas en que uno se auto-comprende como tal uno), de lo contrario, sería pura nada, y Heidegger sabe que no lo es (Heidegger, 1997, 152). Uno siempre es un singular que como tal no es igual; sin embargo, uno no quiere decir 'ser igual'. Al ser singular hay una diferencia, pues no es lo

mismo. Como con los aplausos, se aplaude, todos aplauden y nadie es o hace el aplauso, pero todos y cada uno de ellos son diferentes.

Hasta aquí hemos querido insistir que hay una importante positividad del ser uno del Dasein, tanto por vía de la cotidianidad, como por vía del uno mismo. Ahora bien, nadie está negando que el uno sea siempre una cuestión de dominio, de una sujeción, de donde se puede reemplazar cualquiera por cualquier otro, en fin, el uno donde se disuelve la mismidad del Dasein. Es en la cotidianidad de la música donde podremos encontrar no sólo la necesidad sino una positividad más productiva para el Dasein mismo. Y es el modo de ser de lo uno lo que puede aclararnos, en gran medida, la cotidianidad musical y la música en la cotidianidad.

2. MÚSICA: *UNA* FORMA DE SER

> El Dasein, al absorberse en el mundo de la ocupación, y esto quiere decir también, en el coestar que se vuelve hacia los otros, no es él mismo. *¿Quién* es entonces el que ha tomado entre manos el ser en cuanto convivir cotidiano?
> (Heidegger 1997, 150)

No se trata de preguntar qué es la música (esencia), ni tampoco quién la hace (compositor) o para quién se hace (auditorio). Las cuestiones sobre la naturaleza de la música o la relación entre compositor, composición y auditorio están bastante trabajadas, y muy probablemente desgastadas, por lo cual resultan ya demasiado evidentes como para sacar en este momento algún provecho. *Lo que vamos a preguntar es cómo es la música cotidiana y cómo es la cotidianidad musical*[5]. En ello encontraremos el doble aspecto que queríamos señalar de lo uno, medianía y diferencia.

5 Volver la mirada sobre la música en medio del pensar de Heidegger podría exigir considerar la temporeidad del Dasein. Sin duda sería un ejercicio crucial para la música, sobre todo, pero también muy probablemente, para comprender mejor la temporeidad misma del Dasein. En este caso, estamos en otra consideración sobre la música y la existencia. No en la temporeidad ni en el tiempo, horizonte de comprensión de la existencia, sino en el uno y sus modificaciones, fenómeno que consideramos paralelo a la música y sus variaciones. Nuestra idea es que un análisis de lo que es la cotidianidad de la música resulta tan importante como un estudio de la temporalidad musical.

Por un lado, la música es cotidiana en la medida en que podemos tener una relación día a día con la música, se trata sencillamente del hecho de que hay unos modos en que uno siempre se relaciona con la música hoy día. Por otro, hay cotidianidad musical en el sentido de que la música tiene siempre unas relaciones internas consigo misma, y por la manera en que la música se despliega a sí misma como música sin importar su tipo.

2.1. Música cotidiana

La música se escucha una y otra vez, en uno y otro lugar, por ello se puede juzgar de inmediato que la música es sonido. Esto puede ser del todo evidente hoy día, aún más que cuando se formulaba la idea de que la música era el ordenamiento bello de sonidos. Hoy no nos sorprende pensar que la música es sonido como sí pudo sorprender mucho más al siglo XIX pensar que la música era el lenguaje de las emociones, o al XVIII pensar que la música era el ordenamiento bello de sonidos según unas reglas; que sea sonido resulta demasiado obvio y poco diciente, no nos sorprende.

Sin embargo, si miramos por qué resulta tan evidente, podemos percatarnos rápidamente de lo importante. La música se escucha una y otra vez, en uno y otro lugar *porque ella ha podido ser registrada*[6]. Es el registro sonoro musical del siglo XX, la grabación musical, lo que hace que tengamos una música cotidianamente. Claro está que es el sonido lo que es grabado, sin embargo, es la grabación misma y no el sonido el que hace que la música sea

6 La relación de los intérpretes tienen otra forma de cotidianidad, lo mismo que los compositores (si es que se trata de otros). Tal análisis, debe hacerse respecto de la cotidianidad de lo que sería el músico profesional, pues es cierto que los que tocan, los músicos mismos, pueden tener cierta cotidianidad muy precisable con la música, pero normalmente uno, incluidos los músicos de profesión, tienen cierta cotidianidad (no profesional) con la música media. Se trata de una forma mediana de tener la música, puesto que ahora se tiene, se comparte, se compra y se vende. Por ello, en este momento no nos concentraremos en lo que correspondería a los profesionales de la música en su cotidianidad, sino a todos los que en general, no siendo músicos, logran establecer cierta música cotidiana. Un estudio inicial de la cotidianidad de los músicos profesionales en formación se encuentra en nuestro libro *Universidad, Músicas Urbanas, Pedagogía y Cotidianidad* (Zapata, 2004).

cotidiana[7]. ¿Cómo es que el registro sonoro precisa la relación con la música en la cotidianidad? ¿Cómo es esa cotidianidad con la música? La grabación constituye una cotidianidad con la música de tres modos.

Un primer modo es que la grabación establece un poder sobre la música. Se puede poner y quitar la música en cualquier momento, alterar su sonido, intensidad y darle varios efectos, ralentizarla o acelerarla. Actualmente podemos tener la música "como la queremos", por ejemplo, a nuestro lado sin que perturbe la forma en que quedamos absortos por el mundo, para seguir escribiendo, o seguir leyendo, seguir hablando con el amigo. Incluso ajustándola correctamente, podemos quedar absortos por la música misma, en un trance, en una melancolía, en un recuerdo.

Igualmente, y como segundo modo, da la sensación de que tenemos *una cosa* que llamamos música porque tomamos al continente por el contenido, y aquello sobre lo que o en lo que se registra la música termina siendo la música; en la medida en que objetiva, puede ser tomada, llevada, puesta, tirada, copiada, etc. Se trata de los 5 discos compactos de una colección

7 Para algunos, Internet, la televisión, la radio o el cine forman unos rieles sobre los cuales esta sociedad eléctrica se desplaza cotidianamente. Sin embargo, el registro sonoro musical se encuentra como un bajo continuo en todos y cada uno de esos rieles; además es una de las formas cotidianas de nuestra sociedad eléctrica. Incluso más cotidiana que el cine, no sólo porque es algo que se hace a parte en medio de la cotidianidad, sino porque no es algo que se hubiera podido hacer anteriormente y registrar en el siglo XX, pues el cine no es teatro registrado, como tampoco es fotografía en movimiento, ni mucho menos fotografía registrada, además no es, evidentemente, un avance de la pintura. El cine no es un registro como lo es la música, lleva su propia forma de cotidianidad, mientras que la música ha ganado una cotidianidad gracias a la grabación, ya que existía antes de que pudiera registrarse. Tampoco es radio o gracias a la radio, que es más bien lo que posibilita la transmisión y no lo que hace posible al registro. Es evidente que la radio desde el comienzo pudo aprovecharse del registro sonoro (por eso decimos que se trata de una cotidianidad establecida por el registro sonoro musical y no registro sonoro a secas), un análisis más extenso del que podemos adelantar aquí mostraría, más bien, que la radio funcionó como el registro sonoro musical antes de la comercialización y popularización de los discos y casetes. Por último, cabe diferenciar la reproducción de la pintura que, aunque por las nuevas formas técnicas de reproducción gana una forma de cotidianidad, al estar experienciada primariamente por la vista y no por el oído, merece otro análisis ya que lo que establece o fija como relación cotidiana es diferente a lo que sucede con la grabación musical.

de Jazz, los larga duración de House, o los casetes de Silvio. Y esto es más evidente cuando efectivamente, al volver a extraer la música de su formato de registro o al volver a descodificarlo, se olvida la presencia del continente en cuanto tal, y estamos seguros de estar delante del puro contenido.

El tercer modo en que el registro sonoro musical hace que se precise la experiencia cotidiana de la música es la democratización y popularización de la música. Ya no hay personas privilegiadas, ni lugares privilegiados, pues para cualquier persona en cualquier lugar puede acontecer la música. No basta sino recordar la vez que el doctor Jaime Ramírez trajo una versión de la novena de Beethoven en seis discos de 78 r.p.m. que pudieron escuchar una y otra vez junto con sus amigos en Bogotá. Cualquiera que haya comprado el periódico El Espectador a su debido momento puede tener hoy un registro sonoro de ella. No hay que esperar a los virtuosos, ni a los especialistas, ni a las orquestas, se baila en cualquier momento, en cualquier lugar y cualquier tipo de música si el decodificador da para ello. En este sentido, podemos estar hablando de una experiencia desacralizada de la música, gracias al registro sonoro y, tal vez, de una democratización de la música[8].

Estos son, pues, los modos que por ahora queremos poner de relieve respecto de la forma en que uno se las ve con la música, es decir, se trata de los modos en que tenemos una música cotidiana. Aunque quedamos en mora de explicitar la pregunta por la técnica musical, puede percibirse que no mantenemos una visión despectiva de la grabación como si la experiencia que produce no hiciera parte de o faltara a algo así como la esencia de la música. Es como tenemos que describirla sabiendo, más bien, que con estos modos nada hemos perdido. Por el contrario, hemos ganado mucho, precisamente una relación cotidiana con la música, puesto que la controlamos, la poseemos y la compartimos. Si no existiese el registro sonoro musical o si nuestra relación cotidiana no fuese gracias a la grabación, estaríamos pensando en otra cosa muy diferente por música. Lo que sí nos revela es un modo homogéneo de relacionarse con la música.

---

8 Evidentemente hay otras formas que las grabaciones operan cierta estratificación y selección de la población. La calidad de los medios de grabación y reproducción, el sitio de adquisición de las mismas, y muchos otros factores hacen que, efectivamente, la democratización sea como todo lo que es democrático, a saber, estratificado.

No es difícil tener la idea de que hay una industria cultural que domina, el gusto, el consumo y la producción. En los conciertos todos cantan a una, asimismo mientras se plancha, o se va "con la música" en el automóvil, en otros medios de transporte, o simplemente en su dispositivo electrónico personal. Podemos estar conectados de muchas maneras a la música permanentemente y, sin duda, a una música que no hemos producido, creado o compuesto nosotros mismos. En este primer sentido, la música, junto con muchos otros modos de publicidad, lleva a una especie de estandarización. Pero esta cotidianidad musical se construye, no por la estandarización que intenta promover la industria cultural, sino por la posibilidad fáctica de cada Dasein de controlarla, poseerla y compartirla, esto es, por la grabación.

Pero lo más importante de la grabación musical es que cada uno se puede hacer su propio mundo musical, o hacer de la música un elemento más en el mundo que se construye. Con más de dos millones de grabaciones[9], se trata de un espacio del que nada ni nadie es dueño. En este aspecto, la música es homogénea como uno, porque toda parece quedar neutralizada en un espacio virtual hasta que es actualizada de nuevo por alguien en algún momento, en algún lugar. La grabación es una especie de ante-existencial a la manera como es el uno, pues la grabación no es la música, como el uno no es el Dasein, pero es actualizada, al igual que debe concretarse el uno en un modo de ser cotidiano del Dasein. Y en este sentido acontecen siempre de diferente manera.

Ahora bien, hay que enfrentar una fuerte objeción a la mezcla que estamos haciendo aquí de ontología con música[10]. Si se plantea que este aspecto de la cotidianidad de la música es lo que Heidegger preveía como

9 "Por ejemplo freedb registraba 2'067,907 títulos de discos el 2 de septiembre de 2006 en http://www.freedb.org/freedb_stats_server.php

10 Realmente la mezcla filosófica de la ontología y la música han sido más que meras accidentalidades a lo largo de la historia de la filosofía. De hecho, encontramos varios trabajos sobre Heidegger y la música, aunque primordialmente, como era de esperarse, centrados en el problema del tiempo: *El silencio anterior* de Francisco Claro y *Del ser y/o estar en la música* de Alejandro Guarello, ambos publicados en el libro preparado como homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, por Patricio Brickle, titulado *La Filosofía como Pasión* (Brickle, 2003).

estructuras cualesquiera y no como estructuras esenciales, es una cuestión que efectivamente debe aclarase en un futuro. Por ahora, baste recordar que existen varios grupos humanos cuya cotidianidad está constituida por la música de un modo fundamental. Hay algunos casos paradigmáticos como la sociedad Venda de África, estudiada por John Blacking (Blacking, 2006), la subcultura Rebetika, que recientemente Janet Sabarnes (Sabarnes, 2006) ha vuelto a traer a discusión. Queda también pendiente explicar cómo en Occidente ha habido una reinterpretación de la sonoridad del mundo desde la grabación. O, como diría McLuhan, comprobar si efectivamemente esta sociedad eléctrica tiene una sensibilidad audiotáctil al estilo de las civilizaciones antiguas y cómo es.

2.2. Cotidianidad musical: tema con variaciones

Pero hay otro aspecto de la música en el cual se evidencia la emergencia de la diferencia, a la cual hemos llamado cotidianidad musical, y que radica en la manera en que la música se relaciona siempre consigo misma, sea la música que sea. Mostraremos que manteniendo la forma de ser del uno, siempre se produce, sin embargo, de un modo diferente. Nuestra idea es que toda música es ella tema con variaciones, en un sentido amplio. Es decir, la forma "tema con variaciones" se aplica de un modo restringido cuando el compositor o los analistas la catalogan o la titulan así, pues han puesto de un modo explícito un tema que han de variar, pero hay un sentido en el cual toda la música es ella misma, sea el caso que sea, tema con variaciones. Para entender esto tenemos que mirar qué es un tema con variaciones, en un sentido restringido y luego cómo es que efectivamente puede haber un sentido amplio.

Un tema con variaciones suele ser una obra musical completa, o un parte o movimiento de una obra en la que se expone primero y explícitamente un tema y luego, explícitamente se varía[11]. El tema suele ser simple y sencillo, y de tempo moderado. Las variaciones son las que captan la atención, porque manteniendo algo del tema, hacen otros malabares musicales. Si se acepta la

11 Hay diferentes mecanismos sonoros (descansos y cadencias) y de escritura musical (doble barra o cambio de tempo) que le permiten al compositor hacer una variación explícitamente.

idea de que una pieza musical, un tema cualquiera, puede descomponerse para su análisis o composición en ritmo, armonía, melodía, voces, tempo, coloración y tímbrica, se entenderá por variación la pieza que al ser descompuesta en su análisis consiste en la alteración de uno o varios de esos componentes, manteniendo iguales o parecidos a los otros componentes. Este sería el sentido restringido de 'tema con variaciones'.

Ahora bien, ¿distingue esto, en una especie de hecho musical, al tema de las variaciones? De ningún modo, pues tanto el tema como las variaciones son igualmente musicales, son piezas musicales. Si alguien no conociese de una obra el tema y las variaciones, podría presentársele cualquier variación por tema o el tema por una variación. Asimismo, la primera variación podría ser la cuarta, o la última sin mayor dificultad musical. George Rochberg, por ejemplo, compuso cincuenta y un variaciones sobre el famoso capricho vigésimo cuarto de Paganini (que es un tema con variaciones), y que ha sido variado una y otra vez por muchos otros compositores, pero la grabación que existe tiene una característica muy interesante: la obra no se empieza con la exposición del tema, es lo último que se toca (CD Rochberg – Fisk, 1994). Igualmente, todas las variaciones están en desorden y no se enlazan más que por el *shuffle* del equipo que la reproduzca. De modo que la forma 'tema con variaciones', en cuanto forma musical, es una pura formalidad; se suele hacer de ese modo y muchos lo han hecho más o menos igual, pero no hay ninguna forma musical pura de reconocer o distinguir al tema de las variaciones ni a éstas entre sí.

Esta forma ha permitido a los compositores mostrar cómo pueden hacer de un mismo material musical algo diferente. Simultáneamente se ciñen a la tradición pero producen o crean algo nuevo, algo inesperado. No obstante, si visto con detenimiento no hay corte o diferencia entre el tema en cuanto que tema y las variaciones en cuanto tales, y tampoco entre las variaciones mismas por serlo, entonces ¿qué nos muestra? Por un lado, que cada variación podría ser asumida como una pieza independiente de las demás, pues lo único que las une es una formalidad. Por otro lado, nos muestra algo más interesante: que, en sentido estricto, no hay tema sino sólo variaciones.

No era para menos, en tanto que tema y variaciones son composiciones, ambos acontecen musicalmente del mismo modo aunque parezca que la variación es variación del tema. Lo importante está en que en este procedimiento la música se revela a sí misma tal y como es: toda composición se logra como variación, en tanto que acción de composición; pero en cuanto compuesto, ningún tema es anterior a la variación o no hay temas. El tema, más bien, es permanente o virtual, como el uno, y se concreta como cada Dasein de un modo diferente. En música el tema sólo existe como variación. Lo que estoy sugiriendo es que lo que es válido para el tema con variaciones es válido para la música en general, o expresado a la Duque, el tema con variaciones es lo que es general de la música, lo que la genera y que siempre es una diferencia en sí. O, para adelantar la proposición, que la música sólo existe como variación.

Si en el caso de la forma tema con variaciones cada una puede ser asumida como autónoma o diferente, verdaderamente, a pesar de los parecidos sonoros, entonces podemos proponer lo contrario, a saber, que cada pieza es ella misma una variación como lo es cada variación de cualquier tema con variaciones. Pensemos dos casos.

Se habla del "tema" de una canción pop, (normalmente una melodía, aunque puede ser un ritmo o, como se da hoy en música electrónica, una textura sonora; en cualquier caso algo identificable), que es variado en algún aspecto, cada vez que se repite. La pieza, sea canción, sea sinfonía, sea experimento, consiste en eso, en ser una variación de algo que se supone como temático. Pero el supuesto tema es, de suyo, una variación arbitraria que se ha puesto como general o generadora. Hay que pensar que lo que se asume como tema es ya él mismo una variación, pero, sobre todo que las piezas mismas existen como variaciones en tanto que repeticiones alteradas.

Un ejemplo más: la música electroacústica suele empezar con una onda sobre la que recaen efectos. Se simplifica, se le superponen ondas, se le dan efectos, en últimas, se varía la onda producida por uno o varios osciladores. Así, pues, toda la música es generada como un tema con variaciones, tenemos algo que es simultáneamente un inicio y ya una variación, pues, como dijimos, no hay tema, sólo variaciones. Pero es muy importante mantener

la comprensión de que la única manera de parir una variación es desde un tema. Una pieza musical nunca sale de la nada, sólo emerge como variación. Así como el uno, la música necesita un ante-existente que no es ninguna pieza y que son todas.

Concluyamos. Si es aceptable que la música es tema con variaciones, creo que podemos volver a pensar así, lo uno en *Ser y Tiempo* y captar algo que me parece bastante profundo: el Dasein tiene que ser primero uno, pues es coestar, para poder apropiarse o ser propio. Y así como la música no es nunca una composición *ex nihilo*, el Dasein no es nunca sí mismo, por sí mismo, sino que llega a ser sí mismo en la medida en que es como el uno. Pero, del mismo modo en que la variación ya no es igualable a ninguna otra variación, la existencia del Dasein no es sino suya y concreta.

Todo lo que identifiquemos como tema es una variación, todo lo que se pudiera precisar como uno es realmente una existencia que es concreta. Me atrevería a sugerir que no hay uno, aunque no es la pura nada, así como no hay una onda pura o un tema puro.

La música es pura relación, el movimiento de la relación, por eso siempre es diferente, no hay música sin que haya variación, pero la variación no es variación porque haya aparecido un nuevo ente al que le cambiamos caracteres o accidentes y a otros no. Un cambio en una nota, ritmo, armonía, etc., hace emerger una diferencia en sí. En cuanto existencia ha cambiado su "naturaleza". El hecho de que haya parecidos o reminiscencias puede explicarse más dentro del problema de lo que es la música, y no afecta propiamente ese planteamiento sobre la diferencia. Sin embargo, es necesario seguir desarrollando este punto en otro momento.

Diríamos que sólo por el hecho de ser un existencial cuando hay uno, aunque haya impropiedad, hay diferencia, pues no porque haya homogeneidad deja de haber diferencia. Tal vez sea esto una puerta fructífera para aprovechar, sin prejuicio, la estructura óntica y cotidiana del uno.

Referencias bibliográficas

Primarias

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu.* Fondo de Cultura Económica: Bogotá, 1997.

Heidegger, Martín. *Ser y Tiempo.* Editorial Universitaria: Santiago de Chile, 1997.

Secundarias

Brickle, Patricio. *La Filosofía como Pasión.* Editorial Trotta: Madrid, S.A., 2003.

Blacking, John. *¿Hay música en el hombre?* Alianza Editorial: Madrid, 2006.

Gloria Zapata Restrepo, Beatriz Goubert Burgos y Jorge Maldonado Serrano. *Universidad, Músicas Urbanas, Pedagogía y Cotidianidad.* UPN, Colciencias: Bogotá, 2004.

Sarbanes, Janet. "Musicking and Communitas: The Aesthetic Mode of Sociality in Rebetika Subculture". *Popular Music and Society.* Feb, 2006; 29, 1. Pp 17-35.

Rochberg, George. Rochberg: Caprice Variations. Elliot Fisk, Guitarra. Music Masters Jazz, 1994.

LO CERCANO Y LO DISTANTE: LA LÓGICA DE LA PROXIMIDAD

Amalia Boyer

Según el propio Heidegger, sus dos obras más importantes serían *Ser y tiempo* e *Identidad y diferencia*[1]. Hasta cierto punto, esta declaración es importante para nosotros pues nos ofrece una posible entrada inicial a su obra. Por otra parte, en sí misma, esta declaración no es útil para nosotros ya que si no sabemos qué es lo importante de estos textos, seguirán siendo misteriosas las razones por las cuales pueden ser considerados los textos principales de Heidegger. Por lo tanto, comenzaremos por arriesgarnos a hacer una interpretación preliminar de los textos en cuestión con el fin de sopesar el valor de la auto-interpretación de Heidegger.

La primera interpretación que haremos consistirá en sostener que la verdadera importancia de *Ser y tiempo* sólo emerge a medida que el trabajo mismo de Heidegger progresa. Por lo tanto, a pesar de que Heidegger afirma que *Ser y tiempo* e *Identidad y diferencia* son igual de importantes, sostendremos que, para comprender la importancia del primero, es necesario realizar su lectura a través del segundo. Es bien conocido que en la historia de la filosofía, *Ser y tiempo* es juzgado por su radical ruptura con la fenomenología husserliana y la imagen del mundo que esta fenomenología preserva. Pero es posible que la verdadera importancia de este texto sólo

1 En la introducción de la traducción inglesa de *Identidad y diferencia* realizada por Joan Stambaugh, se informa al lector sobre esta declaración de Heidegger.

emerja cuando leamos el ensayo más tardío de Heidegger sobre la *Identidad y la diferencia.* Así, *Ser y tiempo* podría ser considerado como un estudio preliminar, quizá no visible en estos términos al mismo Heidegger en el momento de su redacción, de los conceptos fundamentales de su trabajo ulterior. Dado que este será nuestro *modus operandi*, debemos comenzar por establecer lo que consideramos ser el contenido esencial de *Identidad y diferencia;* en otras palabras, en qué medida la afirmación de Heidegger nos ayuda a avanzar en nuestra lectura de *Ser y tiempo.* Aunque Heidegger no se pronuncia explícitamente al respecto, considero que la distinción fundamental que presenta *Identidad y diferencia* es la que se establece entre los conceptos de cercanía y lejanía. Por ello, intentaré asir la esencia del trabajo de Heidegger a través de esta distinción para salvar su filosofía de la oscuridad de la que se le acusa.

La estructura de mi ponencia es la siguiente: primero, ofreceré una definición preliminar de los conceptos de cercanía y lejanía; segundo, intentaré mostrar cómo esta distinción ya está operando en *Ser y tiempo*; tercero, miraré detalladamente el argumento en *Identidad y diferencia*; finalmente, intentaré demostrar en qué medida esta tarea interpretativa ilumina uno de los conceptos mas enigmáticos de Heidegger: su descripción del Ser en tanto Acontecimiento (*das Ereignis*).

Si tomamos en consideración las nociones de cercanía y lejanía desde su uso ordinario, es decir, como si nunca hubiéramos leído a Heidegger, veremos que estos términos sirven para designar las relaciones espaciales entre las cosas. Así, podemos señalar algo que está próximo a nosotros en el espacio y decir que está cerca, y podemos señalar algo que está distante y decir que está lejos. Aquí la diferencia entre cercanía y lejanía está dictada por el punto de vista del sujeto y el espacio se mide objetivamente o experimentalmente. Sin embargo, Heidegger nos dice que independientemente de cómo entendamos estas palabras debemos ante todo romper con este sentido cotidiano de lo cercano y lo lejano. Cuando comenzamos a leer a Heidegger, nos damos cuenta que el uso cotidiano que hacemos de las nociones de cercanía y lejanía sólo oscurece su verdadero sentido. Así, por ejemplo, cuando Heidegger escribe sobre la cercanía y la lejanía en su ensayo *La cosa*, ya sabemos que hemos dejado

atrás la región de su comprensión habitual, ya que lo distante puede ser también lo más cercano, y lo próximo también puede ser lo más lejano[2]. Esta forma paradójica en que se socava la oposición entre cercanía y lejanía no se encuentra en el uso ordinario que hacemos de estos términos.

Si el sentido que comúnmente atribuimos a estos términos no nos ayuda a comprender la esencia de su relación, ¿cómo podemos comenzar a interpretarlos? Por supuesto, incluso al hacernos esta pregunta nos encontramos ya encerrados en un círculo vicioso, pues pareciera que tuviéramos que haber leído a Heidegger antes de leerlo. Sin embargo, el mismo Heidegger afirma que uno de los primeros signos del pensar es la experiencia de este círculo (Heidegger 1993a, 144). De hecho, no se trata de haber comprendido a Heidegger antes de haberlo leído, sino de reconocer que ya existimos dentro de la experiencia fundamental de cercanía y lejanía que simplemente ha sido ocultada por el uso diario que hacemos de estas palabras. ¿Cómo hacer, entonces, para acceder a esta experiencia fundamental en la cual ya vivimos? Debemos retornar a las cosas mismas y preguntar por su ser de manera más rigurosa, de la misma forma en que en *El origen de la obra de arte*, luego de haber introducido el círculo del pensar, en vez de renunciar a la investigación, se debe ver este círculo como el impulso para preguntar "¿qué es el arte?" nuevamente, de forma más esencial (Heidegger 1993a, 144).

Cuando hablamos de las cosas, hablamos de ellas como estando ahí de alguna forma. Lo que queremos decir cuando afirmamos que una cosa esta "ahí" es que la cosa está presente para nosotros. Esto es incluso antes de que hablemos de "esto" o "aquello". La presencia de una cosa no es una propiedad suya. Podemos decir de una cosa que es dura o transparente, pero esto no es lo que queremos decir cuando afirmamos que algo está presente o que no está presente, pues este "estar presente" es lo que debe ocurrir antes de que podamos decir que *x* es "esto" o "aquello". Cuando Heidegger habla de cercanía y lejanía, está hablando de esta presencia. Cuando el sentido común habla de cercanía y de lejanía, sólo capta las propiedades espaciales de las cosas (como cuando afirmamos que algo es

2 "Short distance is not itself nearness. Nor is great distance remoteness." (Heidegger 1971, 165).

duro o transparente), pero ignora por completo la cuestión de presenciar lo que está presente. En otras palabras: la relación entre lo cercano y lo lejano ya envuelve, veladamente, la pregunta por el Ser.

En *Construir Habitar Pensar*, Heidegger ofrece un ejemplo para ayudarnos a comprender el sentido "ontológico" de esta relación entre lo cercano y lo lejano. Le habla a su audiencia de un puente en Heidelberg. En términos espaciales se puede decir que el puente "está allí", y Heidegger y su público están "aquí". Se podría salvar la distancia con el puente ya sea cruzando el espacio que consideramos "real" (el espacio físico-sensorial), parándonos y caminando hacia el puente, o podemos salvar esta distancia "mentalmente" representándonos el puente como un "contenido representacional de nuestra conciencia". Fenomenológicamente hablando, ¿es esta la forma en que nos relacionamos con las cosas en su cercanía y lejanía? La cercanía de una cosa no puede ser determinada por su proximidad física o su proximidad mental, sino por su presencia tal como es "en sí", y esta relación es más primordial que una relación a las cosas de orden físico-sensorial o representacional (primordial en el sentido del develamiento de las cosas en su Ser). Más aún, en esta relación esencial del presenciar, cercanía y lejanía ya no son experimentados como opuestos con relación a una perspectiva, sino como el emerger de algo en su distancia, donde esta distancia pertenece tanto a este emerger como su cercanía:

> Si todos nosotros ahora pensamos, desde donde estamos, en el puente de Heidelberg, este pensar hacia ese lugar no es una mera vivencia en las personas aquí presentes; más bien pertenece a la esencia de nuestro pensar *en* ese puente, que este pensar transporte en sí la lejanía a ese lugar. Desde este punto aquí, estamos allí en ese puente –no estamos en un contenido representacional de nuestra conciencia. Desde aquí puede ser que estemos mucho más cerca de ese puente y a lo que lo espacía, que quien lo utiliza diariamente, como un indiferente cruzar el río (Heidegger 1993b, 358; 1993c, 173-174).

El espacio de la cercanía y la lejanía no es el espacio objetivo de las ciencias, ni el espacio de la conciencia de una filosofía de la subjetividad, sino la manera esencial en que nos relacionamos con las cosas en su presenciar. Este presenciar no es en sí algo, ni un "que" que pudiera se descrito con

tales o cuales cualidades, sino que es la relación misma: su ser hacia algo en su llegar a ser. ¿Acaso no es esta relación esencial el centro de *Ser y tiempo* bajo la forma de la diferencia ontológica? Imaginemos una primera lectura de *Ser y tiempo* que ignoraría las investigaciones posteriores de Heidegger sobre el Ser, ¿acaso no creería esta lectura que el elemento más importante de este libro es el análisis del *Dasein*, de manera tal que la pregunta ontológica desaparecería y Heidegger terminaría por ser considerado un existencialista como se consideró en algún momento? Para nosotros, sin embargo, que hemos leído su obra posterior, ¿no es el sentido de esta obra y su ímpetu central considerado desde una perspectiva muy distinta? ¿Acaso, nosotros, segundos lectores, no leemos *Ser y tiempo* ontológicamente?

Leer *Ser y tiempo* ontológicamente es comprender la naturaleza de la diferencia ontológica. La diferencia ontológica es la diferencia entre el Ser y lo ente. Es esta la diferencia que ha sido olvidada y que *Ser y tiempo* trata de recuperar. ¿Qué es un ser? Un ser es un ente como un vaso, una mesa e incluso Dios. Tal vez esto sea claro para nosotros, aún sin haber leído una sola palabra de Heidegger. Pero si todas estas cosas son entes, incluso Dios, entonces ¿qué entendemos por el Ser? Para tan sólo comenzar a plantearnos esta pregunta por el Ser, debemos mirar más allá de los entes mismos: "El ser del ente no 'es', él mismo, un ente" (Heidegger 1962, 26; 1998, 29). Primero que todo, este ir más allá es negativo; es decir, el Ser es definido por lo que no es. Sin embargo, la problemática general de *Ser y tiempo*, aunque la naturaleza fragmentaria de este trabajo implica que el proyecto nunca logró completarse, es ofrecer una interpretación positiva del Ser en tanto Ser en términos del tiempo: "la problemática central de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo" (Heidegger 1962, 40; 1998, 42).

¿Cómo se vincula esta cuestión a la relación entre cercanía y lejanía? Se vincula de dos maneras. Primero, Heidegger afirma que el ente más esencial que es la posibilidad de ganar acceso a la pregunta por el Ser, es decir, el Dasein mismo, es a la vez lo más cercano a nosotros, ónticamente hablando, en el hecho de que eso somos, y también lo más lejano a nosotros, ontológicamente hablando (Heidegger 1962, 36; 1998, 39). ¿Por qué es el Dasein lo más lejano a nosotros? Porque el lenguaje de la filosofía misma,

en especial el lenguaje de la subjetividad, ha oscurecido para nosotros su sentido ontológico. Esto nos conduce a la segunda manera en que se introduce la figura de cercanía y lejanía en *Ser y tiempo* bajo la noción del olvido de la pregunta por el Ser. El propósito de *Ser y tiempo* no es responder a la pregunta por el Ser, sino tan sólo recordarnos esta pregunta que de alguna manera ya habitamos desde siempre. Por ende, *no sólo debemos pensar lo ente dentro de la relación de cercanía y lejanía, sino que la meditación sobre esta misma relación es a su vez lo más cercano y lo más lejano a nosotros.* Por ello, la tarea del pensamiento no es tan sólo pensar las cosas y sus posibilidades, sino también pensar el pensar que piensa estas cosas en su ocultamiento histórico de la pregunta por el Ser. Al hacer esto, volvemos a ganar la perplejidad necesaria para entrar en una relación auténtica con esta pregunta. Recobrar la pregunta por el Ser es también recobrar la extrañeza del Ser; *traer la distancia cerca en la persistencia de la distancia.*

Identidad y diferencia se pregunta por el principio de identidad A = A. ¿Pero, por qué comenzar con esta pregunta? Y, ¿de qué manera se relaciona esta pregunta con la pregunta por el Ser? Para Heidegger, el principio de identidad es el corazón de la metafísica, y la metafísica es el olvido del Ser, cuestión con la que abre *Ser y tiempo.* Este olvido, argumenta Heidegger, toma dos formas que están entrelazadas: ontología y teología. La onto-lógica piensa todos los entes en términos de un fondo común. Y la teo-lógica piensa los entes también como un todo pero con relación a un ente superior que da cuenta de ese todo. Lo común a ambas formas de metafísica es que piensan los entes en términos de identidad, es decir, que la experiencia del todo es pensada en términos de síntesis o unificación donde todos los entes son pensados en su fondo como iguales (Heidegger 1969, 70). Heidegger no está diciendo que la metafísica se equivoca, pues corregir de este modo la metafísica significaría simplemente reemplazar una metafísica con otra metafísica. Más bien, está diciendo que dicha comprensión metafísica depende de una relación al Ser dentro de la cual ya existimos. Esta misma relación aparece en la metafísica pero sólo como lo que permanece no pensado en el pensamiento. Recuperar este impensado no es rechazar la metafísica de manera sencilla, sino regresar a ésta para liberar lo impensado de aquello que lo recubre. Esta manera de regresar a la metafísica es caracterizada

por Heidegger como un "paso atrás". Ninguna pesquisa puede comenzar en el vacío, sino que está guiada de antemano por lo que persigue, que paradójicamente ya está ahí antes de que empecemos. Por lo tanto, pensar post-metafísicamente es estar guiado por la metafísica, pero no por la forma en que la metafísica se entiende a sí misma, sino por lo que ella no puede ver: su "origen esencial" (Heidegger 1962, 16). Este dar un "paso atrás" o "salto" es precisamente lo que Heidegger hace en este ensayo, pues da "un paso atrás" ante el principio de identidad para ver lo que oculta de la metafísica. Lo que oculta es también lo que lo hace posible.

El principio de identidad parece afirmar la más sencilla de las proposiciones, descrita desde la lógica de Aristóteles como una tautología. Sin embargo, Heidegger desentraña meticulosamente lo que implica esta proposición tan obvia. ¿Qué significa A = A? Significa que cada A es A. Por ende, la expresión lógica de una tautología o igualdad ya funciona al interior de la noción de Ser expresada en la noción "es". Cada A es él mismo lo mismo, lo que significa que cada A mismo es *con*sigo mismo lo mismo. Lo que expresa el principio de identidad es esta igualdad o mismidad. Pero esta igualdad o mismidad ya es una relación expresada en la palabra "con" (Heidegger 1990, 63). Heidegger afirma que este "con" puede ser comprendido más originalmente como una pertenencia mutua. Sólo cuando hemos alcanzado este nivel de comprensión podemos ver lo impensado en el principio de identidad y, por ende, recuperar lo que la metafísica ha ocultado. El ocultamiento se encuentra en esta expresión "mutua pertenencia"[3]. Ya que la metafísica sólo comprende esto a través de la "*mutua* pertenencia" como si la palabra "mutua" se escribiera sobre la palabra "pertenencia". Para Heidegger, la expresión "mutua pertenencia" debería leerse casi trascendentalmente de tal manera que la "pertenencia" sea la condición de posibilidad de lo "mutuo". Por lo tanto, en esta pequeña expresión, "pertenencia mutua", podemos ver cómo la metafísica a su vez oculta y hace aparecer lo que necesita ser develado si hemos de renovar la pregunta por el Ser.

---

3 En inglés "belonging together", en español "pertenencia mutua". Por razones de cómo fue concebido el escrito originalmente en inglés se ha desechado la traducción al castellano y se ha hecho una traducción literal de los términos al castellano.

¿Cuál es el sentido de la "pertenencia" comprendida post-metafísicamente? También incluye la mismidad pero no bajo la forma en que aparece en el principio de identidad, pues en este principio la mismidad implica la oposición de la identidad y la diferencia, mientras que Heidegger intenta pensar la mismidad como "correlación mutua" (Heidegger 1969, 69; 1990, 139). Por supuesto, Heidegger no quiere decir que incurramos en una falacia lógica, como si pudiésemos superar la metafísica con tan sólo afirmar que A es B, más bien esta "correlación mutua" se adhiere al "es" de la proposición de identidad. Es una "correlación mutua" del Ser y lo ente lo que hace posible el presenciar de un ente tal como "éste es consigo mismo lo mismo" (Heidegger 1969, 25; 1990, 63).

Tomemos como ejemplo la proposición "un triangulo es una figura de tres lados", es decir, un triangulo es un triangulo. Para que dicho ente sea subsumido por una proposición de identidad debe aparecer dentro de la "correlación mutua" del Ser y lo ente de manera que podamos decir que "un triangulo es". Existen dos mismidades en la proposición "un triangulo es un triangulo". Está la mismidad de los términos de la relación, y está la mismidad de la relación en sí misma. La metafísica sólo piensa la primera mismidad, es decir, sólo piensa lo ente en su relación consigo mismo. Al hacer esto pierde de vista la otra mismidad, que es el origen de la primera mismidad, y que es la *diferencia* de la diferencia ontológica. Por esta razón, podemos comprender el "giro" del pensamiento de Heidegger como un viraje del pensar el Ser en tanto Ser para pensar la relación *entre* el Ser y lo ente y que precisamente implica pensar el "entre".

Es en este punto, al pensar el "entre" de la diferencia ontológica, cuando llegamos a la parte más difícil del pensamiento de Heidegger. La dificultad de este pensamiento no reside en una falta de inteligencia de nuestra parte, como si tan sólo se tratara de pensar más profundamente para volver el asunto transparente. La dificultad de este pensamiento es precisamente cómo aparece este pensamiento, ya que nuestro lenguaje es metafísico y siempre es deficiente para expresar su dependencia no metafísica. Heidegger nunca nos dice lo que es el Ser, pues si lo hiciera sería el último metafísico, como ya dijimos. Al contrario, Heidegger argumenta que la pregunta "¿qué es el Ser?" es ya un olvido del Ser. El Ser no es una cosa puesto que no

puede ser pensado por fuera de lo ente[4]. Por ello, la pregunta por el Ser no es la pregunta por el Ser en sí, sino la pregunta por la diferencia ontológica. La diferencia ontológica es la donación mutua del Ser y lo ente.

La importancia de la figura de cercanía y lejanía reside en que sería la clave para comenzar a comprender esta donación y enfrente mutuo del Ser y lo ente. De ahí que *nuestra pretensión sea doble: lo que Heidegger considera ser la diferencia ontológica y cómo la piensa es a través de la figura de cercanía y lejanía.* Al tomar conciencia de la diferencia ontológica, una conciencia que está el principio de la filosofía para Heidegger (el asombro para Aristóteles es el principio de la filosofía, ¿acaso no es este asombro el asombro que sentimos frente a la diferencia ontológica?), uno experimenta el efecto de un distanciamiento, que puede ser experimentado como ansiedad[5], donde el Ser aparece sólo en su ocultamiento como aquello que es lo más distante de nuestro entendimiento. Pero únicamente en esta distancia, es decir, cuando experimentamos la dificultad de pensar el Ser tal como es ocultado por la onto-teo-logía, podemos también experimentar la cercanía del Ser en la cual los entes ya son. Heidegger escribe: "Sólo en la medida en que este paso cobra mayor distancia lo más cercano se da como tal, la cercanía obtiene su primera radiación" (Heidegger 1969, 64; 1990, 139). Lo que distancia al Ser es la propia historia del Ser. Sólo repitiendo esta historia el pensamiento se acercará a lo que le es más cercano. Sin embargo, este acercamiento y distanciamiento, a través del cual podemos y no podemos pensar el Ser, depende de una relación más fundamental de cercanía y lejanía, que es la existente entre el Ser y lo ente. La dificultad del pensamiento de Heidegger consiste en que debemos pensar la diferencia ontológica como primaria. La relación entre el Ser y lo ente no se fundamenta en la humanidad. Y es precisamente debido a que la relación entre el Ser y lo ente es una relación de cercanía y lejanía *al mismo tiempo*, que nos encontramos a la vez cerca y lejos del Ser. El resultado negativo de esta proximidad del Ser y lo ente es que constantemente confundimos al Ser con lo ente. Pero este resultado no

4 Heidegger ya dice esto en *Ser y tiempo*: "el Ser siempre es el Ser de una entidad" (Heidegger 1962, 29).

5 Heidegger describe esta ansiedad, que es una ansiedad filosófica, en su ensayo "What is metaphysics?" en el volumen *Basic Writings*. Pp.93-110.

puede ser comprendido como un error ya que expresa la cercanía del Ser a lo ente; esto es, que el Ser sólo aparece a través de lo ente. La distancia de esta relación es precisamente la diferencia que persiste en la relación de cercanía. El Ser y lo ente se mantienen unidos pero también se mantienen separados. La dificultad de pensar reside en pensar estos dos momentos al mismo tiempo. La metafísica sólo piensa este "al mismo tiempo" como identidad. Heidegger lo piensa como un doble separar y atraer que nunca colapsa en una unidad o síntesis.

Heidegger explica esta relación de la siguiente manera: podemos expresar la relación entre el Ser y lo ente en la forma original de la proposición de identidad puesto que esta proposición ya oculta en sí misma esta relación. De la misma forma en que puedo decir que A es A, puedo decir que el Ser es lo ente. Pero en esta repetición de una forma metafísica, el sentido del "es" se transforma. El "es" no es meramente una expresión de identidad sino de diferencia. Debe ser comprendido, afirma Heidegger, transitivamente: "El Ser transita (eso), viene desocultando (eso) que llega como algo de sí mismo desocultado sólo por esa llegada. Llegada quiere decir: mantener oculto el desocultamiento –soportar presente en este permanecer– ser un ente" (Heidegger 1969, 64; 1990, 139).

Aquí, "transitivamente" quiere decir el entrelazamiento del encubrimiento y el desencubrimiento. El desencubrimiento del Ser es el presenciar de lo ente que Heidegger llama la llegada. Por otra parte, el desencubrimiento de lo ente, es decir la presencia de lo ente, es el encubrimiento del Ser. Se trata de no pensar el encubrimiento y desencubrimiento como ocurriendo uno después del otro o como opuestos que se pudieran cancelar, sino como una lucha continua que es, al mismo tiempo, una mutua pertenencia. Heidegger describe esto en términos de un círculo: "La sobrevenida y la llegada aparecen alternantemente la una dentro de la otra como en un mutuo reflejo. Hablando desde el punto de vista de la diferencia, esto significa que la resolución es una rotación, ese girar del ser y lo ente lo uno alrededor del otro" (Heidegger 1969, 69; 1990, 149).

En esta cita, Heidegger habla de una "resolución" (*das Austrag*). Primero que todo, esta palabra indica que no existe una jerarquía entre el Ser y lo ente. El Ser no está por encima de lo ente ni lo ente por encima

del Ser, sino que ambos se donan mutuamente en el entrelazamiento del encubrimiento y del desencubrimiento. Heidegger continua describiendo este entrelazamiento a través de la imagen de un encuentro cara a cara donde el Ser enfrenta a lo ente y lo ente enfrenta al Ser. Dicho más filosóficamente, lo ente fundamenta al Ser tanto como el Ser funda lo ente. Nuevamente, esto debe ser comprendido en términos de una relación y no meramente como una proposición de identidad en la cual la diferencia se pierde. No se puede pensar el Ser sin lo ente, como tampoco se puede pensar lo ente sin el Ser. Este "sin" expresa la interdependencia del Ser y lo ente que es al mismo tiempo un mantener separados. Nuevamente, nos acercamos a la paradoja de la figura de cercanía y lejanía donde el Ser es (eso) tanto lo más cercano como lo más lejano de lo ente, y lo ente es (eso) también tanto lo más cercano como lo más lejano del Ser, cada uno a su manera. Esta expresión, "cada uno a su manera", es la diferencia que permanece en la resolución.

¿Cuál es nuestra relación con esta tensión que reside en la resolución? Heidegger la describe como el "acontecimiento de transpropiación" (Heidegger 1969, 36; 1990, 85-87). Este acontecimiento no es un suceso o un incidente, sino la esencial "mutua pertenencia" del hombre y del Ser (Heidegger 1969, 37; 1990, 85-87). En nuestro tiempo toma la forma de la técnica y lo que su contexto oculta. Dicha "mutua pertenencia" debe ser comprendida como epocalidad cuando el hombre se aferra a la tradición. La tradición no es el resultado de meros hechos históricos, sino que es la historicidad del pensar mismo donde lo que permanece impensado dentro del pensamiento es dado en la relación del hombre con el Ser y no a través de una comprensión conceptual o representacional de lo ente. El destino del hombre no es cuestión de su voluntad o de su decisión, sino que existe en el entrelazamiento entre lo ente y el Ser, y lo que este entrelazamiento hace históricamente posible. La esencia de la técnica, para Heidegger, es el ocultamiento más extremo de la diferencia ontológica. Pero, como hemos tratado de mostrar, cada lejanía comprende una cercanía; en otras palabras: el ocultamiento siempre oculta lo más cercano de la misma forma en que lo cercano sólo aparece como lo que se oculta, como lejanía. Por ende, la técnica como mayor peligro, también ofrece el impulso más extremo para la recuperación de la pregunta por el Ser. Comprender el

"acontecimiento de transpropiación", es también comprender hasta qué punto el hombre guarda una relación de cercanía y lejanía con la mutua relación del Ser y lo ente.

Finalmente, hemos perseguido la relación de cercanía y lejanía en la obra de Heidegger no sólo para analizar la lógica que imprime movimiento a su pensamiento y a su descripción del movimiento que entrelaza al Ser y lo ente, sino también con el fin de desprendernos de la ilusión de la independencia total del ser humano.

Referencias bibliográficas

Heidegger, Martin. *Being and Time.* John Macquarrie and Edgard Robinson (Trads.). Oxford: Blackwell, 1962.

________. *Ser y tiempo.* Jorge E. Rivera (Trad.). Editorial Universitaria: Santiago de Chile, 1998.

________. *Identity and Diference.* Joan Stambaugh (Trad.) Harper & Row: New York, 1969.

________. *Identidad y diferencia.* Arturo Leyte (Trad.). Anthropos: Barcelona, 1990.

________. "The Thing". *Poetry, Language, Thought.* Harper & Row: New York, 1971.

________. "The Origin of the Work of Art". *Basic Writings.* David Farrell Krell (Ed.). Routledge: London, 1993a.

________. "Building Dwelling Thinking". *Basic Writings.* David Farrell Krell (Ed.). Routledege: London, 1993b.

________. "Construir Habitar Pensar". *Ciencia y técnica.* Editorial Universitaria: Chile, 1993c.

________. "What is metaphysics?" *Basic Writings.* David Farrell Krell (Ed.) Routledge: London, 1993d.

TERCERA PARTE
En torno a las *Contribuciones a la filosofía*

LA TRANSFORMACIÓN DEL PENSAR EN EL TRÁNSITO HACIA "EL OTRO COMIENZO" EN EL PLANTEO DE M. HEIDEGGER

DINA PICOTTI

El viraje (Kehre) del ámbito entitativo, desplegado por la metafísica, al ámbito originario del ser como evento (Ereignis), planteado por M. Heidegger como 'el otro comienzo del pensar' que exigiría la experiencia 'indigente' de nuestros tiempos, significa una profunda transformación del modo de pensar vigente en el mundo globalizado de la 'sistematización total' y de las actitudes que conlleva. Como lo explicita a lo largo de su obra y lo esquematiza claramente en *Beiträge zur Philosophie-Vom Ereignis*, el 'pase' al 'otro comienzo' requiere la 'decisión' de un 'salto', que abandone un modo de pensar por todo otro, aunque en diálogo memorante con la tradición, desde lo abierto de la 'historia' del ser y su verdad, a la que sólo se podrá 'fundar' y no fundamentar, corresponder y no sistematizar, nombrar mas no determinar. El desplazamiento del comienzo significa sobretodo una profunda transformación de actitudes de un 'animal rationale' que se reconoce como 'ahí-del ser', estando a su cuidado y no manipulación, a través de la 'habitación de un mundo', no el dominio, en la 'devolución del ser a las cosas', no su mera objetivación e instrumentación, en el 'ser con' los demás hombres de un construir conjunto, no en el imperio de unos sobre otros. La honda experiencia de crisis en todos los ámbitos de las sociedades contemporáneas, precisamente en la época en que parecen haberse alcanzado las máximas posibilidades de conocimiento y manejo de las cosas, urge repensarlos y asumirlos en su dimensión esencial para poder responder a los graves desafíos actuales.

A partir de la experiencia contemporánea de honda crisis de las sociedades en los diversos ámbitos de la vida y la cultura, precisamente en una época en que parecieran haberse desplegado grandes posibilidades de

conocimiento y manejo de la realidad y extendido globalmente, se advierte la exigencia no de meras modificaciones, que no bastarían para poner remedio, sino de repensar las cosas y asumirlas desde lo que Heidegger llama su dimensión originaria de ser. Creo que desde aquí es como se advierte también la importancia trascendental de lo que en *Beiträge zur Philosophie- Vom Ereignis* llama y también bosqueja explícitamente 'el otro comienzo del pensar', presentándolo como exigido e impulsado por la indigencia del olvido del ser y sentido en la época de acabamiento de la metafísica, a la que califica de 'sistematización total'.

M. Heidegger ha ofrecido a través de toda su obra un planteo histórico del pensar, histórico en el sentido de historia del ser (Geschichte), desde un viraje (Kehre) del ámbito entitativo desplegado por la metafísica al ámbito originario del ser como evento (Ereignis). Los *Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis* (*Aportes a la filosofía – Acerca del evento)* presentan ya en los años 1936-38, lo que denominan 'un pensar inicial', en tanto ha de preparar el tránsito desde lo que consideran el fin o acabamiento de la historia de lo que llama 'el primer comienzo' del pensar, es decir, de la metafísica como 'pregunta conductora' por el ser del ente, al 'otro comienzo', o sea, a la 'pregunta fundamental' por la verdad del ser (Seyn). Si bien, expresa, en calidad de transitorio no pueda aún determinarse desde la esencia misma del ser, se trata ya de un pensar según la historia de éste, que se configura en una estructura de seis ensambles: en la experiencia indigente del abandono del ser en el ente 'resuena' (1. la resonancia, der Anklang); sin embargo, la verdad de aquél, desde lo cual el pensar alcanza 'el pase' (2. der Zuspiel), en tanto la historia del primer comienzo pone en juego al otro comienzo y prepara 'el salto' (3. der Sprung) a la verdad del ser (Seyn), en pertenencia al esenciarse del mismo como acaecer, desde la que el pensar 'funda' (4. die Gründung) como 'Dasein' la verdad *del* ser y su juego espacio-temporal; verdad que se abriga en el ente según diferentes vías, en las que acaece la devolución de éste, en medio de la contienda entre la aclaración del mundo y el cierre de la tierra. Los que osan andar por el ocaso son proyectados en su esencia como los encarecidos fundadores de la verdad del ser, 'los futuros' (5. die Zukünftige), quienes se ubican bajo las señas del 'último dios' (6. der letzte Gott), el más largo precurso de un profundo comienzo.

Este planteo, que a mi modo de ver, recoge y lleva a culminación una línea histórico-hermenéutica de la tradición metafísica, hasta desembocar en la superación de ésta a través de un paso atrás hacia lo originario, hacia la fuente impreguntada del ente y del pensar, cobra nueva vigencia en la conciencia posmoderna, así como también ha interesado claramente a pensadores no europeos[1], quienes desde sus propias identidades histórico-culturales han visto la posibilidad real de un diálogo desde el único ámbito en que se hace posible, el del ser como evento, entre diferentes experiencias que responden a diversas acuñaciones del mismo. Nuestro propio interés se ubica particularmente aquí, aunque comparta el destino metafísico a través de la extensión planetaria de la 'civilización', y por ubicarse de este modo deberá seguir explicitando este otro comienzo, no sólo en un paso atrás desde la tradición metafísica hacia el ámbito originario del ser como acaecer, sino en éste desde las propias raigambres culturales y su interrelación.

Tal como lo señalan los *Beiträge* (Heidegger 1994), que tienen la virtud de ofrecer ya tempranamente un esquema y visión reuniente de dicho planteo, desplegado a lo largo de toda la obra de Heidegger en una diversidad de aspectos fundamentales, ellos preguntan sobre una vía que se abre a través del tránsito al 'otro comienzo', en el cual ingresará el pensar occidental; vía que lleva a lo abierto de la historia y que fundamenta dicho tránsito, quizás como una larga estancia en la que ese otro comienzo permanecerá sólo como lo vislumbrado, aunque ya decidido. Por ello, si bien ya hablan de la esencia del ser en su acaecer, no son aún capaces de un libre ensamblaje de su verdad desde él. En su intento, precisa el autor, nada describen, aclaran, enuncian o enseñan; su decir no se enfrenta a lo a decir, sino que es éste mismo en tanto esenciarse del ser; reúne al ser en una primera reminiscencia suya y, sin embargo, resuena sólo desde ella. Es un preguntar que no procede de un individuo, ni de una comunidad, sino que responde a un hacer señas por parte de lo máximamente digno de ser cuestionado, asignándose a éste. Sólo desde tal pertenencia es posible liberarse de toda maquinación personal y ninguna fundación de verdad es otorgada sin ello. Ha transcurrido la época

1 Según se advierte en las bibliografías acerca del pensamiento de M. Heidegger, por ejemplo en las numerosas publicaciones japonesas. Ver: Sass 1975.

de los sistemas, pero todavía no ha llegado el tiempo de la edificación de la figura esencial del ente a partir de la verdad del ser, para cuya realización no hay antecedentes ni apoyo, porque las meras variaciones de lo vigente subsisten en la negación de la cuestionabilidad; mientras tanto, la filosofía habrá de sostenerse en la dignificación de lo cuestionable, aunque Heidegger también dirá, desde el otro comienzo, que la pregunta no es el gesto mayor del pensar (Heidegger 1965, 175).

Hablar de otro comienzo no significa otra forma de pensar entre las vigentes, sino otro comienzo en relación con el único primero, expresa Heidegger desde la tradición metafísica. De la recíproca asignación de ambos se determina el tipo de reflexión que funda la verdad del ser en calidad de reflexión histórica, entendiendo por historia (Geschichte) no el objeto ni el circuito de una consideración, sino lo que suscita el preguntar y otorga el sitio (Stätte) de sus decisiones. Se pone en diálogo lo primero sido del ser de la verdad y el extremo futuro de la verdad del ser. El primer comienzo queda decididamente como tal y, sin embargo, superado como comienzo; el más claro respeto lo abre en su singularidad y a la vez convive con el apartarse de otro preguntar y otro decir.

1. El fin de la metafísica y el salto hacia el otro comienzo

Heidegger parte de la experiencia indigente de lo que llama 'el abandono del ser' en esta época de máxima determinación entitativa, de 'sistematización total', en tanto acabado despliegue de las posibilidades metafísicas; de nihilismo, como expresaba Nietzsche, en tanto caída de sus estructuras y valores; experiencia hölderliniana del ocaso de Occidente y del llamado hacia lo originario. Época de indigencia porque de sustracción del ser y abandono del ente a sí mismo; de abuso, maquinación, total incuestionamiento. Se extiende con amplitud hacia el pasado y hacia el futuro, en el que nada es imposible o inalcanzable para una voluntad entregada de antemano a lo representable y calculable y por lo tanto producible, en el que el obstáculo y el límite sólo aparecen como materia de posterior trabajo, problema para ser resuelto, oportunidad de extensión y engrandecimiento. Todo se convierte en subjetiva vivencia, siempre mayor, más excitante, inaudita, accesible a cualquiera; queda suprimida la soledad y por ello ha de hablarse de los

creadores como solitarios para que todos tengan conocimiento de ellos, sean informados. El ente, a través de la historia de la metafísica, fue deviniendo lo más habitual y evidente, lo más cierto, producto del creador, y en general, de la relación causa-efecto. Tal abandono aparece encubierto por el cálculo, la rapidez, lo masivo, a lo que tal vez haya que agregar el mero registro de una multiplicidad de centros históricos, paradigmas y juegos de lenguaje, que los medios masivos de comunicación ponen en evidencia, sin que haya un intento de verdadero diálogo con los mismos, ni de reconocimiento de aquéllos como sujetos políticos para la organización de las sociedades y la configuración de un orden mundial.

Y sin embargo el ser 'resuena', porque ocultación no equivale a aniquilamiento. Esta es también época de 'las señas del último dios', "el totalmente otro con respecto a los sidos, sobre todo al cristiano" (Heidegger 1994, VII. Der letzte Gott), en cuanto significa el fin metafísico y el nuevo comienzo. Un pensar memorante deberá recoger la gran enseñanza del primer comienzo del pensar y su historia, y reconocer el rehuso del ser.

Ello moviliza 'el pase' al otro comienzo. La pregunta conductora por el ente ha de ser llevada a la pregunta fundamental por el ser; el pensar representativo, que constituía el hilo conductor y el horizonte de toda interpretación es revocado por la fundación de la verdad del ser en el Dasein; la lógica, como teoría del pensar correcto, se convierte en meditación acerca de la esencia del lenguaje, nombramiento fundador de la verdad del ser; el ser del ente, la noción más común e incuestionable, en el ser (Seyn), que en tanto acaecer es por el contrario lo singular y extraño; el animal rationale en ser-ahí. Tal 'pase' cumple una separación, sin ámbito común de distinciones, sin comprensiones y entendimientos sino largas soledades; está ya decidido, afirma el autor, aunque aún se lo ignore; negación, no en el sentido habitual de denegación y denigración, sino de separación del primer comienzo hacia el segundo. Hölderlin, Kierkegaard, Nietzsche son, en este sentido, voces inspiradoras[2]. Heidegger

2 En *Neue Wege mit Heidegger* (1992, 482), el autor, O. Pöggeler, señala la lectura de los *Beiträge* desde sí mismos y desde experiencias fundamentales que marcan la obra del autor como tarea que ha de volverse ocasión de común entendimiento.

habla de confrontación (Auseinandersetzung) con el primer comienzo, que distingue de toda oposición, tanto en el modo del rechazo como en el de la sobreasunción (Aufhebung), por cuanto permanecería enredada en el mismo, no lograría transformarlo esencialmente; en tanto otro comienzo, está fuera de la oposición y de la inmediata comparabilidad; desde nuevo origen proporciona al primero la verdad de su historia y con ello su otredad más propia que sólo se hace fructífera en el diálogo histórico de los pensadores. De este modo, la confrontación con las grandes filosofías, como posiciones metafísicas fundamentales, es encarada de manera que cada una de ellas, en tanto esencial, "llegue a estar como montaña entre montañas y así lleve a posición lo más esencial suyo" (Heidegger 1994, B 93. Las grandes filosofías).

Este pase del primer al segundo comienzo, en que todas las relaciones con el ente cambian a partir del ser como evento fundador, conduce a lo que ya Kierkegaard llamara 'salto', dado que ninguna mediación puede llevar a lo totalmente otro. Es para Heidegger lo más osado del pensar inicial, un primer abrirse paso en el ámbito de la historia del ser, que deja todo lo habitual tras de sí. No se trata de otro período sino de todo otro ámbito. El final del primer comienzo se extenderá todavía largo tiempo en el traspaso al otro. Largos espacios de tiempo, que en realidad son sólo instantes, raros eventos; un ocaso en el que se da la más íntima cercanía al rehúso del ser. El salto requiere decisión, vigilancia, como fundamento de toda otra historia, ya no un mero tener ante los ojos algo presente ante la mano.

Se trata del ser, acaeciendo como la fundación de su verdad en el Dasein. Heidegger aclara que ello no equivale a una fórmula, que siempre es pensada y dicha desde un determinado nivel y perspectiva. La expresión emplea un genitivo objetivo, el ahí del ser como esenciarse de la verdad en su fundamento, el viraje y la pertenencia de la verdad –en tanto 'claro del ocultarse'– a la exigencia del ser, desde el que ella y el ente se determinan. Ello exige la disposición fundamental de contención o retención (Verhaltenheit).

2. La devolución del ser a las cosas y a la historia

El otro comienzo, al que se prepara el pensar inicial desde el fin de la metafísica, y al que impele el ponerse bajo las señas del último dios, es el ámbito de la pregunta fundamental por la verdad del ser, el ámbito originario del ser que no 'es', sino se esencia, fundando su verdad en el Dasein y acaeciéndola –Ereignis– en el abrigo del ente, sobrepasando toda estructura entitativa y toda representatividad. Evento e historia no pueden ser pensados como objetos, categorías, movimientos, signos, cifras, que suponen a la ontología, sino exigirán otra actitud, de serenidad y acogida, de ingreso en su ámbito, de escucha del 'lenguaje de su esencia'[3], para un decir indicador que se funda en el silencio, porque corresponde al juego de donación y sustracción.

Tal acaecer se despliega en la contienda de cielo y tierra, a partir de la intimidad de ser y no ser. Platón, y antes Heráclito, habrían pensado en este sentido algo esencial para la 'localización' (Erörterung) heideggeriana, pero sin poder desplegarse en la pregunta por la verdad y por el ser, y también la negatividad de Hegel, aunque sobreasumida en saber absoluto, mientras el no y la nada pertenecerían en su originariedad al mismo ser acaeciente[4]. En este sentido, Heidegger habla del 'quiebre' del evento, determinando la más profunda esencia de la historia, en tanto acercamiento y alejamiento, entre abandono y hacer señas; origen del espacio-tiempo y ámbito de la contienda.

Todo otro juego-espacio-temporal se despliega desde éste. Espacio y tiempo ya no son marcos de representación ni un mero fluir de la sucesión. Sitios del instante y de la contienda de mundo y tierra, contienda y abrigo de la verdad del acaecimiento, facticidad del Dasein. Tiene que ver con el abismo (Ab-grund), originario esenciarse del fundamento, esencia de la verdad, no mera ausencia de fundamento sino un ocultarse en el rehuso de éste, que no es nada, sino una destacada y originaria manera del dejar incumplido, vacío y, por lo tanto, un modo de inauguración, un fundar

3 Tal como lo expone la conferencia "Das Wesen der Sprache" en *Unterwegs zur Sprache* de M. Heideger.

4 Ver también al respecto: Heidegger, 1993.

y a la vez propiamente no, titubeo, aclarante ocultación, esenciarse de la verdad. De este modo, lo eterno se plantea no como perpetuidad sino como aquello que en el instante se puede sustraer para una vez volver, mas no como lo igual, sino como lo que renovadamente transforma, lo uno-único, el ser, que en esta manifestabilidad no puede, en primera instancia, ser reconocido como lo mismo.

Ante este esenciarse de la verdad se redefine el 'animal rationale' como Dasein, al que corresponde todo otro pensar y decir. Se trata del pensar del ser, que Heidegger llama 'erdenken' (Heidegger 1994, B 265). El pensar [Erdenken] del ser [Seyn], manera transitoria una y decisiva a través de la cual el hombre occidental venidero asume el esenciarse de la verdad del ser y tan sólo así deviene histórico. Es d., procede de la esencia del ser y por ello permanece perteneciente a él, sin nunca poderlo decir definitivamente, no por carencia sino porque retiene el abismo y con ello la esencia del ser, de modo que éste despliega su poder esencial como evento-apropiador, como "el *entre* para la indigencia del dios y la custodia del hombre". Lenguaje que surge del ser y pertenece por ello a éste, y es nuestro lenguaje, en el sentido de nuestra historia, en el instante de esa referencia al ser. Es así como la mismidad no se da como propiedad alguna de un hombre presente ante la mano, ni es ofrecida con la conciencia del yo, sino se define en el esenciarse del ser-ahí, en tanto adjudicado a sí como perteneciente al evento-apropiador del ser, como empleado para el esenciarse de su verdad (Heidegger 1994, B 271. El ser-ahí).

En la época del fin de la metafísica, son 'los futuros' quienes andan por el ocaso, se ubican bajo 'las señas del último dios' y pueden encaminarse hacia lo nuevo, es decir, ponerse "en el camino a la callada preparación de lo venidero, del instante y del sitio, en los que cae la decisión acerca del advenimiento y la falta de los dioses" (Heidegger 1994, B 250. Los futuros); son los que preguntan por el esenciarse de la verdad, los que buscan, es decir, preceden en el ámbito en el que la verdad se inaugura o rehúsa. Y así como el buscar lleva a la mismidad del ser-ahí, en el que acaece el claro y el ocultamiento del ente, el esenciarse *de un pueblo* se funda en la historicidad de los que se pertenecen a partir de la pertenencia al dios, sirviendo a la contienda de tierra y mundo, condiciones de su subsistencia que impiden

girar en torno a ellas como su incondicionado. Un pueblo es sólo tal cuando en el encuentro de su dios recibe de él asignada su historia, que lo fuerza por encima de sí mismo y, de este modo, lo repone en el ente; encuentra al dios en tanto aquéllos callados buscan para él y como tales buscadores tienen que estar aparentemente contra el pueblo todavía no popular. Tan sólo del evento en donde esta pertenencia se funda históricamente, surge la fundamentación de por qué vida y cuerpo, procreación y género, linaje, dicho en palabra fundamental, la tierra, pertenecen a la historia, y a su manera la retoman nuevamente en sí, sirviendo a la contienda, por lo cual el pueblo nunca puede convertirse en meta ni objetivo. Su esencia, que reposa en el ser-ahí, es su voz, que habla raramente y sólo en pocos hombres, pues el así llamado hombre común, natural, ya no se mueve desde hace tiempo en las referencias originarias al ente (B.195. Ser-ahí y hombre).

En el viraje juegan las señas del último dios como acometida y ausencia del advenimiento y huída de los dioses y de su sitio de dominio. En la esencia del hacer señas se encuentra el misterio de la unidad del más íntimo acercamiento en el extremo alejamiento, la medición del más amplio espacio-de juego-temporal del ser; este extremo del esenciarse del ser exige lo más íntimo de la indigencia del abandono del ser. Nosotros estamos en esta lucha por el último dios, –afirma Heidegger cual penetrante y promisorio pensador de nuestros tiempos–; es decir, por la fundación de la verdad del ser en tanto espacio temporal de la serenidad de su paso, en el ámbito de poder del ser como acaecimiento y con ello en la extrema amplitud del más agudo torbellino del viraje. Tenemos que preparar la fundación de la verdad, tenemos que saber y atenernos a que el abrigo de la verdad en el ente, y con ello la historia de la guarda del dios, sólo sea exigido por él mismo y el modo en que nos necesita como fundadores de ser-ahí, de modo que su paso exija una estabilización del ente en la simplicidad de su esencia recuperada. Ello (quitar lo anterior) no significa una redención sino la inserción de una esencia más originaria en el ser mismo, el reconocimiento de la pertenencia del hombre al ser a través del dios, la confesión del dios de necesitar al ser, origen de la contienda entre dios y el hombre; entre el paso del dios y la historia del hombre el ente resiste al paso, no lo detiene sino que lo deja actuar como curso (B.256. El último dios).

3. El otro comienzo y una redefinición esencial

Desde la tradición metafísica, así caracterizada como una época de la historia del ser, la de su rehuso, ocultación y manifestación en el ente, desplegado hasta su máxima determinación, Heidegger asume la tarea histórica de un nuevo comienzo: Occidente, el país de la tarde, significa también el poder encaminarse hacia la hora más temprana, hacia el ámbito originario del ser, para quienes sean capaces de hundirse en el ocaso. La época de sistematización total, en la etapa de acabamiento de la metafísica, es también la de una ambigüedad profunda. Dado a que, por una parte, como civilización planetaria, extiende a todo y a todos este destino de objetivación y sus riesgos y prácticas de manipulación y exclusión, y, por otra, el último despliegue de su lógica en el actual estadio informático muestra, paradójicamente, una multiplicidad de centros históricos y de juegos de lenguaje, no sólo ajenos sino también propios, tales como diferentes paradigmas científicos, estilos artísticos, modelos, modas, etc., que rompen su pretendida normatividad, descentralizan, exponen pensar y lenguaje a lo abierto de la historia, a su propia dimensión originaria –desde la que habrá que repensar los diferentes ámbitos de la vida: la política, la economía, la cultura, etc.– y a posibles diferentes configuraciones, que al menos en buena parte exceden la mera variación de lo idéntico[5], a la vez que sus prácticas de exclusión suscitan la emergencia de identidades de todo tipo y movimientos sociales reclamando sus derechos.

Desde otros centros históricos, que son abarcados y registrados, pero continúan siendo excluidos de una construcción común de mundo, se puede compartir el camino de superación de la metafísica, el tránsito desde ella hacia el otro comienzo, el encaminarse hacia lo abierto de la historia, que es la del ser como acaecer. Pero en consideración a sus propias raigambres

5 La conciencia occidental posmoderna registra precisamente una noción eventual de ser y configurativa de verdad ante esta pluralidad y diferencia y la idea de una identidad narrativa, en los diversos ámbitos de su propia cultura. Ver, por ejemplo, G .Vattimo, entre otras obras *La sociedad transparente* (Paidós: Barcelona, 1990); P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Ed. du Senil: Paris, 1990); D. Fried Schnitman (Comp.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad* (Paidós: Buenos Aires, 1994).

culturales, significa, además, transitar por otras acuñaciones de ser que manifiestan rasgos comunes pero también diferentes a los que presenta el pensar heideggeriano en diálogo con los presocráticos, con el pensar y el lenguaje y con los poetas del ocaso, o sea con el antes, con la historia y el fin de la metafísica. Asimismo, su pervivencia y resistencia hace que deba reconocerse no sólo otro comienzo del pensar, en el ser como acaecer, con su correspondiente transformación, sino proponerse también una configuración interlógica, intercultural, que resulta de la inevitable influencia recíproca y de su acogimiento explícito[6]. El mismo Heidegger ofrece ejemplos en su diálogo con un japonés, en el cual se confrontan tradiciones diferentes para una meditación en torno al lenguaje[7], en su auscultar a culturas regionales y a través de menciones a lo largo de su obra, como en el caso del sentido chino de 'tao'–camino–, en su reflexión sobre el método (Heidegger 1965, 177 y ss.). No se trata aquí de meras concepciones de mundo y de la cultura, como las frecuentemente por él mencionadas e incluidas en la metafísica, sino de culturas en el sentido de formas de vida, a menudo de significativa y milenaria trayectoria, en tanto pertenencia a un destinarse del ser, cual alude al referirse a un pueblo.

Esto excede el mero registro de diferentes juegos de lenguaje a que (se refiere a registro), a lo sumo, se llega en la situación vigente, sin saber qué hacer con ellos desde una lógica que no termina de abandonar la actitud metafísica y las pretensiones de normatividad, o bien cae en relativismo o mera tolerancia. Se trata, por el contrario, de reconocer la construcción histórica de la racionalidad con el protagonismo de todos ellos, cual hermenéutica de vía larga que pase por todas las interpretaciones y al hacerlo se redefina con ellas. Resultan aquí sugerentes, para una tarea que requiere apertura, voluntad de diálogo y aprendizaje para superar las dificultades inherentes a la clausura en la propia determinación, nociones heideggerianas deudoras del 'otro comienzo', como las siguientes:

6 En este sentido, un intento explícito se está dando, entre otros, desde hace más de una década en las publicaciones de la Sociedad Internacional de Filosofía Intercultural, en IKO (Verlak für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main, y en la serie de Studien zur Interkulturellen Philosophie, Ámsterdam-Atlanta, Rodopi).

7 "Aus einem Gespräch von der Sprache" (Heidegger 1965).

'pertenencia' a la historia del ser; 'localización' (Erörterung), o traslado del pensador al lugar del acaecimiento, para acogerlo y discernirlo; una concepción más originaria del 'método', en tanto ingreso a lo por pensar, que conmueve y transforma; 'confrontación', como diálogo histórico entre lugares, que permite continuar haciendo historia; 'pensar el lenguaje', en tanto lenguaje del ser, recogiendo el sentido albergado en la palabra; 'abrigo de la verdad del ser' en el ente; 'devolución del ser' a éste; 'habitación de un mundo' como reunión del cuarteto; etc. Ello aparece más claro en un continente de experiencia intercultural como el nuestro, a pesar de conflictos y marginaciones, pero es tarea evidente para el futuro próximo de la humanidad, si ésta abandonando las autodestructivas luchas por el poder desea encaminarse hacia una mayor sensatez y plenitud empleando todos los recursos de su experiencia histórica, es decir, sus diferentes horizontes de inteligibilidad y modos de articulación.

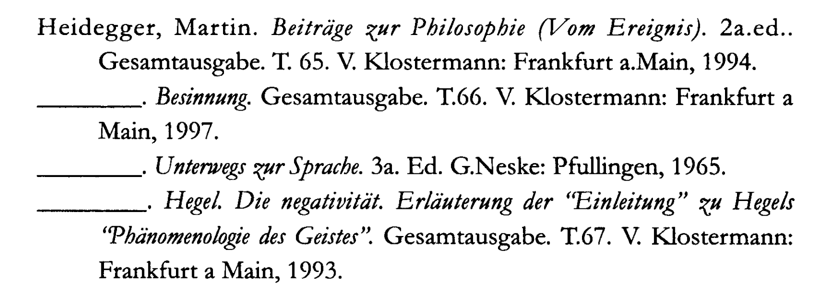
Es así como entre las señas del último dios, el del fin de la metafísica o de la indigencia del abandono del ser, habrá que considerar también el clamor de identidades sociales y de pueblos marginados en el reino de la sistematización total, quienes meritan reconocimiento[8] y justicia, y por lo tanto esencial transformación: salto de la identidad a la diferencia, de la univocidad a la plurisignificancia, del dominio a la habitación de un mundo, de la manipulación a la convivencia, del objeto y la mercancía al sentido del ser, del sistema a la historia, del cálculo a la donación. Entre 'los futuros' habrá que colocar también a quienes saben recoger el relato vivo y lúcido de aquellas voces, que manifiesta su memoria y articulan sus tradiciones y múltiples testimonios, o su mera resistencia elocuente.

---

8 De sus diferentes formas de vida, que son otras tantas experiencias humanas y posibles aportes para la reconfiguración de nuestro mundo común, en sus diversos ámbitos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Primarias



Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).* 2a.ed.. Gesamtausgabe. T. 65. V. Klostermann: Frankfurt a.Main, 1994.

________. *Besinnung.* Gesamtausgabe. T.66. V. Klostermann: Frankfurt a Main, 1997.

________. *Unterwegs zur Sprache.* 3a. Ed. G.Neske: Pfullingen, 1965.

________. *Hegel. Die negativität. Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes".* Gesamtausgabe. T.67. V. Klostermann: Frankfurt a Main, 1993.

Secundarias

Sass, H. M. *Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917-1972.* Meisenhaim am Glan: A. Hain Verlag, 1975.

Herrmann, F.-W. *Wege ins Ereignis.* V.Klostermann: Frankfurt a Main, 1994.

Pöggeler, O. *Neue Wege mit Heidegger.* Alber: Freiburg/München, 1992.

Gadamer, H-G. *Los caminos de Heidegger.* Herder: Barcelona, 2006.

Vattimo, G. *La sociedad transparente.* Paidós: Barcelona, 1990.

Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre.* Ed. du Senil: Paris, 1990.

Fried Schnitman, D. (Comp.) *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad.* Paidós: Buenos Aires, 1994.

TODO, SISTEMA Y FUGA EN LAS *CONTRIBUCIONES A LA FILOSOFÍA*

CARLOS MÁSMELA

En las *Contribuciones a la filosofía* (*Beiträge zur Philosophie*)[1] Heidegger pregunta escuetamente: "¿El ente 'en el todo' (*im Ganzen*)? ¿Tiene ahora el 'todo' aún una necesidad? ¿No se desintegra como el último resto del pensar 'sistemático'? ¿Qué antigüedad tiene el ὅλον en la *historia del ser*? ¿Tan antiguo como el ἕν?" (p. 391). Él no responde aquí a las anteriores preguntas y, sin embargo, es necesario darles respuesta si se quiere comprender el significado del todo en dicha obra. Pero, considerar lo interrogado en ellas conduce a preguntar de nuevo, si el todo sólo pertenece al dominio de la metafísica, con lo cual estaría igualmente sujeto a su superación, o si concierne también, aunque de diferente manera, al dominio del Ser (*Seyn*) mismo, o bien, del "acaecimiento-apropiador" (*Ereignis*). Para dar cuenta de este problema es necesario comenzar por preguntar: ¿Qué significa "el ente en el todo"?

Con el todo (*das Ganze*) Heidegger alude en la cita anterior al ὅλον, que Platón ha diferenciado ya en el *Teeteto* de la suma o agregado de partes (πᾶν), con base en una *idea unitaria* (ἕν τι γεγονὸς εἶδος) (203e3-4), o de una forma propia (ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὑτοῦ), diferente (ἕτερον) de la composición de letras (203e4-5). Él discute en el *Sofista* la tesis parmenídea de que el ente es un todo (244d14-245c4). El ὅλον dista de ser el ὄν como tal, porque mientras éste, en cuanto lo uno mismo (τὸ ἕν αὐτό) (245a5-6) designa una totalidad absoluta (παντελῶς) (245a8), o bien, un

1 Las citas del texto se harán con base a las traducciones (algunas veces modificadas) de Breno Onetto Muñoz (Valparaíso 1999-2001) y de Dina V. Picotti (Buenos Aires 2003), aunque se seguirá la paginación de esta última.

ser absoluto (παντελῶς ὄν) (248e8), aquél es, en cuanto representación de una imagen esférica (*Parménides*, Frag. 8, 43-45), un todo integrado de partes y relativo a éstas, que no corresponde al ente en sí mismo. Parménides, por su parte, considera que el todo es pleno de ser (πᾶν δ᾽ἔμπλεόν ἐόντος) (v. Frag. 8, 23-25). "Todo está lleno de lo que es" (Frag. 8, 24). El ser es íntegro, único, sin brechas, por fuera del cual no hay nada. El todo del ente es el ser verdadero (τὸ εόν), cuya plenitud omite toda diferenciación. El ser, como la pura presencia de un todo, es en sí mismo (καθ᾽ἑαυτό τε κεῖται) (Frag. 8, 29) una totalidad abarcante del ente. Puesto que él es en y por sí mismo, el todo que lo caracteriza no puede ser un compuesto de partes, ya que de ser así habría un ser otro (ἄλλο) al lado de lo que es (πάρεξ τοῦ ἐοντος) (Frag. 8, 36), el cual sería diferente del ser mismo y no podría, por tanto, ser-Uno. El todo expresa así la unidad del ser del ente. Ser y todo se reclaman recíprocamente, porque éste es el ser verdadero, el ser-ente (εόν) y aquél la plena presencia de un todo, lo uno que comprende todo ente.

La expresión de Heidegger "el ente en el todo" se remonta a la anterior concepción parmenídea, que él hace explícita como el "Ser del ente en el todo" (*Seyn des Seienden im Ganzen*) (*Contribuciones a la filosofía*, p. 31). Sin embargo, aquí habla, no del ser del ente o del Ser del hombre en la totalidad, sino del sentido originario del Ser con respecto al ente en el todo. Heidegger se acoge a la misión del filósofo de patentizar el ente en el todo, en tanto introduce el Ser mismo como *medio* para descubrirlo y pensarlo, como lo cual remite primordial y esencialmente el todo del ente al Ser originario, y no al ser dentro de su diferencia ontológica con el ente. La expresión "el ente en el todo" quiere decir, según lo anterior: el ente en el todo del Ser o, más exactamente, el ente en el todo de la verdad del Ser. El todo no se encuentra entonces en medio del ente, ni tampoco en atención a su ser, sino que pertenece al pensar el Ser mismo y, por tanto, a la "pregunta fundamental" (*Grundfrage*) del *Ereignis*, y no a la "pregunta conductora (*Leitfrage*) de la filosofía occidental" (Ibíd. p 166), esto es, a la historia de la metafísica. El todo del Ser sólo se pone de manifiesto en el *tránsito* del "primer inicio" (*erster Anfang*) al "otro inicio" (*anderer Anfang*) y en "la disposición conductora del salto" (Ibíd. p. 189). Si el todo asignado

al Ser escapa tanto a la totalidad en el ente como a su rasgo metafísico, tiene que preguntarse cómo puede lograrse a partir de él una comprensión y una superación de la "filosofía occidental en el todo" (Ibíd. p. 179s.), y del "preguntar metafísico por el ente en el todo" (Ibíd. p. 393). Pues el todo en las *Contribuciones*, antes que reducirse al todo metafísico del ente y estar sujeto con ello a su superación, se encuentra tan estrechamente ligado a la verdad del Ser mismo, que si se desliga de su mismidad él, su esencia propiamente dicha permanecería encubierta como esencia del fundamento del ente en el todo. En vista de que la totalidad no pertenece simplemente a la metafísica del ente, sino también y esencialmente a la pregunta por el Ser mismo, su condición fundamental para trazar el *otro inicio* en la filosofía. Sin embargo, el todo del Ser mismo no es comprensible si se lo piensa a partir de sí mismo, sin su confrontación con la totalidad del ser del ente y de la idea de sistema.

La pregunta por el todo del ente remite a Aristóteles, pues éste pregunta por el "ente en cuanto ente" (ὂν ᾗ ὄν), esto es, por el ente en su ser, como el asunto propio de la "filosofía primera" (πρώτη φιλοσοφία) u ontología. Esta ciencia trata del ente por sí mismo (καθ' αὐτό) y en su generalidad (καθ' ὅλου) (*Metafísica* IV1, 1003a21ss). El καθ' ὅλου del ente en cuanto ente significa que a ella le corresponde investigar, en contraste con las ciencias particulares, que sólo tratan de una parte (μέρος) del ente, el ente que se ha abierto al todo, es decir, el ente determinado en la realidad total del ente en cuanto ente, en virtud de los primeros principios (ἀρχαί) válidos para todo ente.

La totalidad del ente, y no el ente en el todo del Ser, domina, como "pretensión a 'lo total'" (*Anspruch auf "das Totale"*), la "forma de la filosofía vigente (de la metafísica)" (*Contribuciones a la filosofía*, p. 50). A pesar de que la filosofía tiene "sus diferentes tiempos" (Ibíd. p. 47), "el hombre no es capaz de sustraerse al Ser en el todo. Pues él es sólo el que él es, en cuanto está en medio del ente en el todo y mantiene esa posición. El hombre no puede sustraerse al ente en el todo; él puede ciertamente engañarse respecto de ello; puede tomar esto o aquello por lo único, puede tomar partes por el todo, pero siempre sólo de tal manera que toma algo particular por el todo y en vista de él" (*Heidegger. Schelling y la libertad humana*". Traducción

de Alberto Rosales, p. 11s.). Hay entonces en el hombre una disposición natural hacia el todo y, no obstante, éste no se encuentra ahí como el ente que es en él, ni es dado como algo fijo e invariable. El todo tiene que ser pensado, en lugar de ser simplemente asumido. Pero él no es, en cuanto asunto del pensar, un producto de éste, sino lo que le antecede y orienta. Pensar el todo exige pensarlo de acuerdo con las diversas manifestaciones de su historia filosófica, pero también conforme a su estructura interna. Heidegger lo piensa precisamente en este doble sentido, pues experimenta el todo del Ser en el *Ereignis* a partir de la confrontación con su concepción en la tradición filosófica, como el todo del ente.

Su tajante declaración siguiente puede servir de pauta en la anterior dirección: "La época de los 'sistemas' ha pasado" (*Contribuciones a la filosofía*, p. 22). En las *Preguntas Fundamentales de la Filosofía* enfatiza la anterior afirmación en los siguientes términos: "La época de los 'sistemas' de la filosofía ha llegado definitivamente a su fin" (p. 144). Le adjudica al sistema un rasgo epocal, pues él pertenece a la historia de la filosofía moderna y a su comienzo con Descartes. La razón de ello no radica en que "el material del saber haya crecido de una manera tan colosal, que no sea de cierto modo posible ordenarlo todavía con claridad, sino en que la esencia del saber se ha modificado, a diferencia y en oposición a todo el saber moderno que sólo exige en sí y para sí lo 'sistemático'" (Ibíd.). Sostener que la vigencia epocal de los sistemas ha pasado por esa razón reclama tanto para una confrontación con ella como para su superación, una nueva forma de pensar a partir de la cual ellas puedan llevarse a cabo y que permita legitimar, además, la postura filosófica del todo que Heidegger quiere inaugurar el frente a la tradición metafísica de la filosofía a la luz de la pregunta, "¿tiene ahora el 'todo' aún una necesidad?"

Él contrapone la época pasada de los sistemas a "la época de la construcción de la forma esencial del ente a partir de la verdad del Ser" (*Contribuciones a la filosofía*, p. 22). Así como aquélla ya pasó, ésta aún no se ha llevado a cabo. Entre ambas debe trazarse un *tránsito* que muestre, de qué manera se ha dejado tras de sí la época de los sistemas, pero también, cómo es posible la proyección de una nueva época sobre la base del acaecer de la verdad del Ser. Pues ésta acaece en la medida en que "el tránsito hacia el

otro inicio" produzca "el proyecto, es decir, la inauguración fundante del juego-de-tiempo-espacio" (*Zeit-Spiel-Raum*) (Ibíd.). Sin embargo, el tránsito sólo puede producir este proyecto a partir de la pregunta por el "inicio" (*Anfang*), pues "la filosofía es siempre un inicio y exige la superación de sí misma" (Ibíd. p. 47). Sólo si ella se remonta al inicio en su historia puede sobrepasarla. Pero, ¿qué significa propiamente el inicio y cuál es su relación con el todo del tránsito?

El iniciar (ἀρχεῖν) menciona el despuntar, el brotar, el dejar emerger a partir de sí. El inicio alude al origen, al fundamento de aquello que comienza a despejarse, y encierra en este sentido una separación y una diferencia entre lo inicial propiamente dicho y aquello de lo que es inicio, esto es, lo otro determinado y dispuesto por la inicializad de su inicio en el tránsito. Las *Contribuciones* exponen una filosofía del tránsito y, más exactamente, una "preparación" de éste (Ibíd. p.22). El tránsito no es para Heidegger ningún "progreso (*Fort-schritt*), ni tampoco un trasladarse de lo habido hasta ahora a algo nuevo" (*Nietzsche* II, p. 29. Traducción de Juan Luis Vermal p. 29). Antes bien, él "es lo que carece de tránsito, porque pertenece a la inicialidad del inicio" (Ibíd.) que lo pone en camino. El tránsito gira en torno al inicio y, en realidad, en un doble sentido, a saber, al "primer inicio" y al "otro inicio", los cuales se presentan de tal forma que la transición hacia éste solamente acontece a partir del acabamiento de aquél. La gestación de ambos concuerda en su asistematicidad, pues "en el gran inicio del pensar occidental no había sistemas y, en realidad, necesariamente, y después del fin de este primer inicio no habrá más sistemas" (*Preguntas Fundamentales de la Filosofía*, p. 145). La idea de sistema no aparece entre los dos anteriores inicios, sino entre la gestación de cada uno de ellos, por tanto, entre un pensar aún no sistemático y un pensar ya no sistemático. Sólo la gestación ya no sistemática del inicio procura los elementos que permiten vislumbrar el cumplimiento del primero y forjar su superación. Sin embargo, el despuntar del primer inicio no menciona simplemente el comienzo epocal del pensamiento, sino lo inicial propiamente dicho consignado en el *Ereignis*. "La *filosofía* tiene como fundación de la verdad del Ser el origen en sí misma; tiene que retraerse a sí misma en lo que funda y construir sólo desde allí" (*Contribuciones a la filosofía*, p. 48). Ella "tiene que

retornar a lo inicial, para llevar a lo libre de su meditación la hendidura (*Zerklüftung*) y el ir más allá de sí, lo extraño y siempre inusual" (Ibíd. p. 50). Si bien su constante retornar a lo inicial difiere de la regresión al inicio de la filosofía occidental, ambos se caracterizan no sólo por estar desprovistos del sistema, sino también por estar orientados por el ensamblamiento (*Fügung*) y orden internos de un preguntar "que ha creado en general el supuesto esencial de todo sistematismo y de un sistema posible" (*Schelling*, p. 33), o bien, de un preguntar que lo confronta y supera. Hablar de sistema en Platón o Aristóteles equivale en el primer caso a falsificar la historia y a obstruir "el camino hacia el movimiento interior de ese filosofar y a la comprensión de su pretensión de verdad" (Ibíd.).

Pero, ¿qué tiene que suceder entonces para que pueda hablarse realmente de sistema en la filosofía? Los presupuestos en los que éste se erige tocan "a la concepción del Ser, de la verdad y del saber en general" (Ibíd. p. 35). Su forma histórica determinada surge en el "instante en que la existencia histórica del hombre llega en Occidente a nuevas condiciones, cuyo efecto unitario origina lo que llamamos Edad Moderna" (Ibíd.). El comienzo de la exigencia histórica del sistema en esa era se debió al predominio del pensar matemático en el orden de la totalidad del saber que se funda a sí mismo, conforme a la apropiación del hombre del ente en el todo. La autofundamentación del saber en el dominio total del ente se rige por su pretensión matemática de una certeza que prima sobre la verdad, y de un método cuyo proceder se impone sobre el ente en el todo. En el presupuesto matemático del ensamblaje del ser como sistema es copensado así "un sistema del pensar de la *ratio*, de la razón" (Ibíd. p. 40), en el cual el *ego cogito* proporciona el principio de la autocerteza del pensar que se sabe a sí mismo, como lo propiamente sabible.

El sistema moderno que conduce de Descartes a Hegel ajusta la entidad moderna del ente a su "*carácter representacional* (*Vorgestelltheit*) como un unificar anticipador, [un] re-presentar de la objetividad del objeto" (*Contribuciones a la filosofía*, p. 85). La sujeción del ente en el todo al ensamble dominante de lo matemático, a lo racional y a la representatividad, son determinaciones del sistema que se destacan en el pensamiento de Kant y en su reflexión sobre la esencia de la razón humana, tal como aparece en la *Crítica de la Razón Pura*.

Él fundamenta el sistema a partir de la *idea*, entendida en el sentido de la representación de la unidad de lo múltiple entrelazado como un todo. Sistema es "la unidad de múltiples conocimientos bajo una idea" (A832, B860), cuya forma expresa un todo que determina de antemano cada una de las partes, así como su interconexión, en una unidad que unifica de manera arquitectónica lo cognoscible. La entronización del sistema que desemboca en la filosofía del Idealismo Alemán se apoya en la reflexión emprendida por Kant sobre la esencia de la razón y su idea de sistema, aunque en su concreción va más allá de él, en tanto el pensamiento de la filosofía científica lo instala en la unidad y articulación del saber absoluto.

Para Hegel "el pensamiento libre y verdadero" es "en su total universalidad, *la* idea o lo *absoluto*", cuya ciencia sólo puede consolidarse en el sistema, "porque lo verdadero sólo es desarrollándose dentro de sí como *concreto* y tomándose y reteniéndose en su unidad, es decir, sólo es como totalidad" (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* § 14. Traducción de Ramón Valls Plana, Madrid 1997). El sistema de la ciencia se ejecuta en la idea absoluta como totalidad *completa,* la cual Hegel expresa bajo la forma de una circularidad que en su constante autoengendrarse se amplifica y se cierra sobre sí misma. La totalidad que la idea absoluta ensambla en la unidad del concepto puro, alcanza el cumplimiento de su automovimiento sistemático en "un círculo de círculos", cuyo inicio es siempre ya el fin (*Ciencia de la Lógica II.* Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires 1956, p. 581), cuyo inicio es siempre ya el fin. Nietzsche, por su parte logra, según Heidegger, una concepción crítica del sistema al considerar que "la voluntad de sistema es una carencia de honradez" (*Ocaso de los dioses*). Pero, si bien él dio cuenta de una adecuada concepción del sistema, no concibió ni podía concebir su esencia, porque permaneció sujeto a la "concepción del 'ser' (del ente), sobre cuyo fundamento y como despliegue suyo surge el 'sistema': el carácter *representacional* del ente como un unificar anticipador" (*Contribuciones a la filosofía*, p. 85). Nietzsche no penetra por ello con su captación del sistema "en la *esencia* de la modernidad" (Ibíd.). Pero, si "no basta captar el 'sistema' sólo como peculiaridad de la modernidad" (Ibíd.), sino que es además necesario desentrañar la esencia de su estructura interna, ¿cómo la entiende Heidegger para pretender su superación?

Si bien, "es necesario saber en cada caso claramente lo que se menciona cuando se habla de sistema" (*Schelling*, p. 36), podría decirse en general que él no es un mero marco en que se encaja y ordena un todo de principios de un saber entrelazador, ni es sólo ni en primer término el simple ordenamiento del material o contenido de un saber existente, agrupado exteriormente. El sistema en el sentido estricto del pensamiento moderno, sólo puede ser la forma suprema del saber si cumple con las siguientes condiciones: "1ª Si y en tanto lo sabible en el todo, el ente como tal, es determinado en el compendio del *pensar*; 2ª Si y en tanto el pensar se fundamenta a sí mismo en los últimos principios sobre sí mismo, y todo fundamento es determinado como derivación de esos principios" (*Preguntas Fundamentales de la Filosofía*, p. 145). La fundamentación del sistema filosófico sobre su propio fundamento, exige que su ensamblaje interno articule lo sabible en cuanto tal. El sistema es propiamente "el ensamblamiento (*Fügung*), en el *médium* del saber, del ensamblaje (*Gefüge*) y de la fuga (*Fuge*) del Ser mismo" (*Schelling*, p. 35). De la misma manera que no es posible delimitar y hacer comprensible el primer inicio dentro de la pregunta conductora por la metafísica, el ensamblaje del sistema no se comprende a partir de un saber a sí mismo sistemático, sino de la fuga que Heidegger atribuye al Ser mismo. La pregunta por éste subyace al ensamblaje del sistema, de modo que su esencia recién se descubre cuando es elevado al Ser en el todo. De esta forma se conjugan entre sí todo, sistema y ensamblaje. Parece tan obvio identificarlos como intrincado distinguirlos unos de otros, toda vez que el ensamblaje es un todo y el todo sistemático es un determinado tipo de ensamblaje. Mas el ensamblaje no se identifica con la idea moderna de ensamblaje en el sistema, puesto que él es empleado por Heidegger como restitución de éste. No se trata naturalmente con ello de un mero cambio de términos, de acuerdo con el cual el asunto mismo permanece inalterado. Éste no es otro que el Ser mismo considerado en su unidad y en su totalidad. Por eso, sólo con respecto a él puede asegurarse la validez de la nueva noción de ensamblaje en su confrontación con el ensamblaje sistemático de la metafísica moderna, Heidegger habla incluso de "sistema" en sentido estricto como "el ensamblaje del Ser mismo" (Ibíd. p. 35). Los

anteriores nombres de "sistema" corresponden respectivamente al todo del Ser y a la totalidad del ente.

Si para Heidegger resulta inadmisible hablar de sistema en los griegos, pues con ello se adulteraría la historia y se obstruiría el camino hacia la verdad, esto es igualmente válido para el ὅλον. Éste, tan antiguo como el ἕν, antes que encasillarse en el sistema como ensamblaje del pensar moderno, lo hace posible, porque él es la forma propia y unitaria que se difunde, como el διὰ πάντων de Platón, por entre todos los diferentes ἕτερα. El ὅλον es en este sentido un presupuesto para pensar el sistema en su rigor y orden interno. En el inicio del pensar occidental no había sistemas y, sin embargo, él es impensable sin el todo pensado inicialmente por Platón en el sentido, no de una composición de partes (πᾶν), puesto que la suma nunca puede constituirlo, sino del ὅλον, solamente con respecto al cual cada parte es determinada en su relación con todas las otras partes.

No solamente el sistema como ensamblaje en la forma histórica del pensar moderno presupone en este sentido el todo, sino también el pensar que ya no se rige por el sistema. En la tajante postura de Heidegger frente a éste, no sólo "la época de los 'sistemas' ha pasado", sino que, además "la pregunta por el sistema no nos interesa hoy ya en absoluto" (Ibíd. p. 28), aunque "resulta difícil para nosotros poder desprendernos de la sistemática científica de la filosofía" (*Preguntas Fundamentales de la Filosofía*, p. 145), es decir, omitir el tratamiento científico de un objeto. Sin embargo, ¿por qué, así como en el pensar occidental no había sistemas, no habrá más sistemas después del fin del primer inicio? Heidegger responde: "porque profundas necesidades conducen al pensar y al preguntar, y porque su *orden interno y rigor* estarán más ocultos que los aparentemente insuperables, que la unidad transparente de un sistema" (Ibíd.).

Esas "profundas necesidades" tocan a la verdad del Ser mismo. Hay un sistema de la razón, mas no un sistema de la verdad del Ser, porque ésta no tiene un rasgo matemático o racional, ni se rige por la representatividad, sino por su ensamblamiento en la fuga, cuyo asunto decisivo, dilucidado más adelante, radica en pensar "la mismidad del Ser y del ensamblaje" (*die Selbigkeit von Seyn und Gefüge*) (*Schelling*, p. 60). Por el momento cabe señalar que tanto el todo en la idea de sistema como el todo inherente a la pregunta

por el Ser mismo se apoyan en un *orden* y en un *ordenar*, presentes ya en la etimología de la palabra griega σύστημα, compuesta de συν, "en conjunto" y de ὕστημι, "poner", "colocar". Sistema es, según su significado literal, lo "puesto conjuntamente", lo "ensamblado", en el sentido de la ordenación de un todo. Pero lo ordenado en ambos casos es esencialmente diferente. El orden interno ensamblado en el amplio sentido del todo sistemático toca a la formación del saber general, configurado en su fundamentación y aseguramiento bajo el predominio de lo matemático. El orden menciona en este sentido la conexión interna del conocimiento racional en su unidad directriz. Mientras el todo ordenado sistemáticamente es articulado de acuerdo con una estructura cognoscitiva, el todo ordenado en el σύστημα menciona el κόσμος o el ensamblaje de potencias cósmicas, entendido en el sentido estoico del "ensamblaje del cielo y de la tierra" (Ibíd. p. 32). Heidegger se apoya en la concepción griega de σύστημα tanto para resaltarlo frente al sistema moderno de la filosofía, como para anunciar su radical distanciamiento de éste a partir de la fuga del Ser mismo. Es así como el todo ordenado en el ensamblaje del Ser mismo no tiene lugar en el horizonte metafísico, por cuanto no se consolida en la objetividad de la razón, sino que concierne a la esenciación de los múltiples ensambles de la fuga y, con ello, de su unidad. Ésta los ensambla en su desplegarse por entre todos ellos, ordenándolos de tal suerte que permite descubrir el *desde dónde* de su proyección histórica y determinar la apertura del *hacia dónde* de su respectiva esenciación. Si bien el todo, el orden, la unidad y lo múltiple son elementos comunes al sistema y a la fuga, ésta, en contraste con aquél, expresa la verdad del Ser como *Ereignis* en su acontecer histórico. Heidegger lo aclara y lo determina inicialmente en su confrontación con el todo histórico del ser.

Así como, según Heidegger, todo sistema ha llegado definitivamente a su fin, así también "*todo tipo* de metafísica ha llegado a su fin y ha tenido que llegar a su fin, si la filosofía ha de ganar su otro inicio" (*Contribuciones a la filosofía*, p. 147). La historia de la filosofía no se confunde con la historia de la metafísica, ni termina con el fin de la metafísica, pues mientras éste tiene que revelarse en su imposibilidad inicial, aquélla tiene que ser "trasportada así a su inicio" (Ibíd. p. 148). El fin de la metafísica toca entonces tanto a

la pregunta conductora del primer inicio y a la pregunta fundamental del otro inicio, como al tránsito entre ellos. Pero, es menester preguntar: ¿qué entiende Heidegger en general por metafísica? A pesar de considerarla en diferentes contextos y de asignarle numerosos rótulos referidos a contenidos variables, su nombre no designa el "título de una 'disciplina' de la filosofía escolar", sino que lo emplea "sin vacilación para caracterizar toda la historia hasta ahora de la filosofía" (Ibíd. p. 338). Su preguntar se rige por la pregunta conductora como pregunta por el ente. "Metafísica es aquel preguntar y buscar que siempre permanece conducido por una única pregunta: ¿qué es el ente? Por eso llamamos esta pregunta la pregunta conductora de la metafísica" (Nietzsche *I*, p. 454). Esta pregunta conductora, qué es el ente, es, en cuanto pregunta conductora de la filosofía occidental, la pregunta por el ser del ente, de acuerdo con la cual hay un primado de éste sobre aquél, sin que se pregunte por la verdad del Ser mismo. "*El primer inicio* experimenta y pone la *verdad del ente*, sin preguntar por la verdad como tal, porque lo en ella desoculto, el ente como ente, necesariamente predomina sobre todo" (*Contribuciones a la filosofía*, p. 152). En el predominio de dicho inicio no se dirime la diferencia de ser y ente, y por esta razón "sería errónea la opinión que quisiera encontrar esta pregunta conductora en el inicio y como inicio" (Ibíd. p. 153). Dado que la metafísica no ha tematizado esa diferencia, ni el origen de su fundamento, y no le es posible pensar su historia ni retornar a su inicio, tiene que intervenir un pensar que no se oriente ya por la experiencia del ser a partir del ente, sino por el Ser mismo, con el cual se confronta la filosofía occidental desde sus orígenes. Si bien la pregunta por el Ser mismo sólo es posible y comprensible sobre la base del final de la metafísica, la pregunta metafísica por el ser del ente que ha llegado a su fin está enmarcada dentro de la imposibilidad de la metafísica de pensar la historia y de retornar a su propio origen, y que sólo se hace visible en una relación esencial con la posibilidad de plantear la pregunta por el Ser mismo. La experiencia de la confrontación que gira en torno al fin de la metafísica se desdobla así en la imposibilidad inherente al preguntar conductor de la metafísica de alcanzar su propia verdad y en la posibilidad del preguntar fundamental del Ser mismo. Este preguntar es, según el tiempo, el último, porque su posibilidad recién surge al fin de la metafísica,

pero es, según su propio asunto, el primero, pues toca al fundamento de la posibilidad de la pregunta conductora de la filosofía (véase *Nietzsche I*, p. 73) de aprehender la diferencia de ser y ente y, por tanto, a la posibilidad de otra experiencia.

Pero ¿qué significa propiamente "fin" de la metafísica? ¿En qué sentido ésta ha llegado a su fin? Éste no significa cesación o suspensión, tampoco es un dejar detrás de sí ni designa "lo que se encuentra detrás de nosotros" (*Contribuciones a la filosofía*, p. 150), como algo irrelevante. Pensar el fin no quiere decir simplemente suplir su déficit. Aunque él es ocasionado por la metafísica misma, no es comprendido como tal dentro de sus propios límites, sino por su pensar que la confronta y supera. El fin de la metafísica menciona el "instante histórico (*den geschichtlichen Augenblick*) en el que están agotadas las *posibilidades esenciales* de la metafísica" (*Nietzsche II*, p. 165). Heidegger consigna el fin en la enigmática expresión "instante histórico", y la pregunta por el fin de la metafísica conduce en este sentido a la compleja pregunta por el significado de dicha expresión y por la relación entre instante e historia, la cual podría formularse en su forma más radical como sigue: ¿Por qué la historia y no el instante? No se trata naturalmente con ello de que el instante sea histórico, y menos aún en su sentido inicial. Él no es un momento en la historia del ser, ni un momento que hace época o un momento "memorable". El instante histórico tampoco es un "estado ideal, porque éste siempre marcha en contra de la esencia de la historia" (*Contribuciones a la filosofía*, p. 332). El instante no es otro que "el tiempo del Ser" (Ibíd. p. 400), en el sentido de la presentación (*Darstellung*) preeminente de su verdad o, más exactamente, de la presentificación de su arrobamiento en la esenciación de la verdad del Ser. Su instantaneidad se experimenta en el tránsito como el entre abismal del salto a la verdad del Ser. Su presentificación en el *paraje* del Entre acontece en el instante. Con éste "comienza, desde la antigüedad, la *posibilidad* de una época completamente nueva" (*Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica*, p. 225). A las *Contribuciones* corresponde justamente la tarea de preparar dicha posibilidad por medio de una filosofía del tránsito, y de ensamblar éste en la fuga del *Ereignis*. El instante constituye la apertura del espacio de juego del tránsito, pues presentifica la verdad del Ser en la esenciación (*Wesung*) de sus múltiples

ajustes. El ἄτοπον del instante, como diría Platón, trae a la presencia el poder luciente del destello, con el cual se abre la posibilidad de que lo oculto sea llevado a lo abierto. El instante irrumpe *al mismo tiempo* (ἅμα) en el *hacia dónde* del "primer inicio" y en el *de dónde* del "otro inicio", o bien, en el cumplimiento de aquél y al mismo tiempo en la proyección de éste. El fulgurar del instante en la entreabilidad del tránsito hace comprensible el desprendimiento de la historia del ser y abre al mismo tiempo la posibilidad de una nueva historia.

El tiempo del Ser, pensado como el "instante histórico del tránsito" (*der geschichtliche Augenblick des Überganges*) (*Contribuciones a la filosofía*, p. 28), parece albergar en sí mismo una inconsecuencia, pues equivaldría a hablar de un tiempo sin tiempo, o bien, de un tiempo ahistórico. Sin embargo, en la expresión "instante histórico" no se trata de equiparar simplemente ambos conceptos, sino de pensar el instante como instaurador de la historia que acontece en el tránsito del primer inicio al otro inicio. Este último despunta como otro en el instante, al cual corresponde por ello un rasgo esencialmente trasformador. El instante histórico es la instancia en que acaece históricamente la fuga del acaecimiento-apropiador (*die Fuge des Er-eignisses*). Del instante emerge el rasgo histórico del *Ereignis*, en cuanto su "historia originaria misma" (*ursprügliche Geschichte*) (Ibíd. p. 43).

En el instante histórico, anota Heidegger, se agotan las "*posibilidades esenciales de la metafísica*", en el sentido de su disolución definitiva. Sus "posibilidades esenciales" acarrean su imposibilidad de preguntar por el fundamento del ser en el ente, debido a su omisión de esta diferencia, esto es, a no pensar la diferencia misma en el ensamblaje de la pregunta por el ser del ente como la pregunta conductora de la metafísica. "La diferencia de ser y ente es el fundamento desconocido e infundado, pero sin embargo siempre requerido, de toda metafísica" (*Nietzsche II*, p. 171). Ésta se mueve siempre en ella, hace uso de ella, pero ha llegado a la imposibilidad de preguntar por ella misma, desde ella misma. El instante histórico señala el fin de la metafísica en su exclusión de la diferencia de ser y ente, en cuya dimensión se mueve el preguntar conductor de la metafísica. Su retraimiento de la diferencia remite al instante en que ella se despeja y abre así la posibilidad del preguntar fundamental de la metafísica por el Ser

mismo, a partir del cual se determina su fin y se instaura la posibilidad del otro inicio. Ésta no es abierta por el acontecer de la historia de la metafísica, sino por el tránsito a otro pensar, como el camino de la despedida. El fin de la metafísica no está constituido simplemente por su última fase, sino por el todo de su historia que la determina y en el que ella culmina. Su fin es así la instancia de la fusión (*Sammlung*) de sus "posibilidades esenciales", de acuerdo con la cual el todo de la metafísica se comprende como "acabamiento" (*Vollendung*).

La palabra *Vollendung* consta de dos términos, a saber, de *Voll* (completo) y de *Ende* (fin), los cuales parecen decir lo mismo y conformar una cierta redundancia, pues señalan algo terminado. Sin embargo, mientras la completud podría indicar el ensamble de un todo, el fin haría referencia a su fusión, en el sentido del ensamblaje de sus múltiples fases. En el caso específico del fin de la metafísica, éste acarrea su acabamiento, en tanto encierra la fusión de sus "posibilidades esenciales". El fin de la metafísica no se entiende sin más al final de su historia, sin tener en cuenta el despliegue acabado de todas sus figuras dominantes, las cuales se orientan de diferente manera por el ente en su ser, sin que ella esté, empero, en condiciones de identificarlas en virtud del nombre único del Ser mismo, que las ensamble en un todo. La metafísica "designa el ámbito que sólo se despliega como metafísica gracias al ensamblaje (*Gefüge*) de una posición fundamental" (*Nietzsche I*, p. 361). El ensamblaje de la "posición fundamental" metafísica hace referencia a la verdad del ente en cuanto ente y en el todo, con la que se delimita la pregunta conductora de la metafísica por el ser del ente. El ensamblaje de dicha pregunta está destinado al entre de la diferencia de ser y ente, dentro de la cual el ser ha llegado a su verdad. Dado que la pregunta conductora no pregunta por la dimensión en la que el ser es ensamblado en su verdad, la pregunta por la diferencia misma sólo es posible a partir del acabamiento de la metafísica. Así, en todas las posiciones fundamentales de su historia está presente ya el ámbito de su acabamiento, en virtud del cual se la comprende como un todo. La metafísica acabada ha llegado a su fin en la pregunta unitaria por el ente en el todo, que se ejecuta como fusión de sus posibilidades. Para pensar el acabamiento de la historia de la metafísica Heidegger acude no casualmente al "otro inicio", pues solamente éste

"proporciona, desde una nueva originariedad, al primer inicio la verdad de su historia" (*Contribuciones a la filosofía*, p. 158), en su retroceso a "una más originaria fundamentación de la verdad del Ser" (Ibíd. p. 126). Pero el otro inicio, por su parte, no es posible sin el diálogo crítico con la metafísica acabada y sin el salto desde ésta. Este movimiento circular de despedida y apertura, ínsito al todo acabado de la metafísica, pone de manifiesto el ajuste recíproco de fin e inicio, de acuerdo con el cual en la mirada retrospectiva al ámbito del fin se muestra el nuevo inicio, y recién a partir de éste se descubre el fin en su acabamiento. Sólo en la interacción *entre* la presentificación de lo sido y el salto a lo venidero puede comprenderse entonces el acabamiento de la metafísica en su propio límite interno, así como la necesidad del otro inicio, con el que se sobrepasa los límites del primer inicio.

La historia del ser es la historia del acabamiento de la metafísica que Heidegger piensa como "la historia del primer inicio" (*Contribuciones a la filosofía*, p. 149), o bien, como "el todo de la historia de la pregunta conductora" (Ibíd. p. 76). Pero, ¿cómo es posible pensar el todo de la historia metafísica, esto es, de la única historia que conocemos y de la que disponemos? Él no consiste en un agregado de todos los modos de decirse el ser del ente, pues éstos tienen que concurrir en una unidad desde la cual se comprendan en su acontecer histórico. Por eso, el primer inicio no puede garantizar por sí mismo el todo histórico de la metafísica. Heidegger ve en "la historia del primer inicio la historia de la metafísica" (Ibíd. p. 149), pero en el todo del primer inicio se halla el concepto de ser ganado precisamente a partir de su tradición histórica, e introducido por Heidegger para pensar el acabamiento de la historia de la metafísica. El nuevo planteamiento del ser trazado por el otro inicio proporciona la verdad de la historia del primer inicio. "Recién ahora llega el gran resplandor sobre toda la obra pensante vigente" (Ibíd. p. 150), y se proyecta la luz decisiva sobre la futuridad del otro inicio, puesto que "la pregunta fundamental da al mismo tiempo el fundamento para retomar el todo de la historia de la pregunta conductora" (Ibíd. p. 76). El todo de esta historia sólo es ensamblado en el tránsito al otro inicio, pues en éste se adjudica la historia del primer inicio. Esta "adjudicación originaria del primer inicio significa poner pie en el otro

inicio" (Ibíd. p. 147), mediante el cual se despeja el todo del "primer inicio y su historia inicial" (Ibíd. p. 152).

La adjudicación y el despejamiento del todo histórico del primer inicio acarrea no sólo una "*confrontación del otro inicio*" (Ibíd. p. 159) con él, sino también una "separación" realizada por "el tránsito al otro inicio" (Ibíd. p. 151) en la historia del primer inicio. En dicha separación tiene lugar la superación del todo de la metafísica. Ella no se lleva a cabo al interior del primer inicio o de su pregunta conductora, sino en su tránsito a la pregunta fundamental, porque sólo a partir de él la superación de la metafísica "se hace reconocible en su esencia" (Ibíd. p. 147). En el tránsito al otro inicio se pregunta por la esencia de la metafísica, de tal modo que lo que esa pregunta hace visible "ya no es la metafísica, sino su superación" (Ibíd.). Ésta no constituye una mera contraposición de la metafísica, sino su rebasamiento a partir del fundamento de su pregunta conductora, desde el cual se revela la imposibilidad de la pregunta metafísica por el ser del ente, pues ésta ha llegado a su fin, y al mismo tiempo la posibilidad de la pregunta por el Ser mismo que se origina con base en ese fin. Con la superación de la metafísica en el tránsito no se trata entonces simplemente de "dejarla tras de sí" (*hinter sich zu lassen*), sino de "llevarla tras sí" (*hinter sich zu bringen*) (Ibíd. p. 148), lo cual quiere decir: concebirla en su esencia y dejarla entrar en la escena de la verdad del Ser.

La necesidad histórica de superar la metafísica supone traspasar no solamente el todo inherente a su movimiento histórico, sino también la experiencia de este movimiento a partir de una nueva determinación fundamental del todo. Éste reclama según Heidegger el otro inicio, recién desde el cual se ensambla y comprende el todo del despliegue histórico de la metafísica. Pero, si bien el todo de la historia de la metafísica no se identifica con la historia del Ser, pues ésta constituye el ensamblaje del primer inicio y, consecuentemente, del acabamiento histórico de la metafísica, la superación de la metafísica pensada por Heidegger no puede ser una mera ruptura con su tradición histórica tampoco se trata simplemente de negarla, ya que acarrea un volver sobre ella en el camino de la historia del Ser y de la "restitución de la pregunta por la verdad del Ser" (Ibíd. p. 397). La superación de la metafísica tiene que captar la tradición

metafísica del todo y retraerse en el "paso-atrás" (*Schritt–zurück)* a su historia, con el fin de experimentarla como un todo acabado desde un nuevo inicio. Superar la metafísica significa: llevar a acabo su acabamiento mediante una repetición fundamentadora de la pregunta conductora por el ser del ente. "La metafísica sólo llega a su esencia en la medida en que se la piense del modo buscado, según la historia del ser. A la metafísica misma, por su propia esencia, ésta le queda sustraída. Todo concepto metafísico de la metafísica consigue que ésta quede bloqueada frente a su propia proveniencia esencial. Pensada según la historia del ser, 'superación de la metafísica' siempre quiere decir únicamente: abandono de la interpretación metafísica de la metafísica. El pensar abandona la nueva 'metafísica de la metafísica' al dar el paso-atrás, desde el dejar fuera del ser hacia su permanecer- fuera" (*Nietzsche II*, p. 301).

El "paso-atrás" no es para Heidegger ninguna "vuelta historiográfica (*historischer Rückgang*) a los pensadores más tempranos de la filosofía occidental" (*Identidad y Diferencia*, traducción de H. Cortés y A. Leyte, p. 117). No se trata en él de un simple retroceso a la historia pretérita de la filosofía, contrapuesto a su progreso, y por eso no puede ser localizado sin más en el pasado, sino en dirección a un nuevo inicio. Por ello, en lugar de dicho retroceso, "la dirección a la que nos conduce el paso-atrás, sólo se despliega y se muestra por medio del cumplimiento (*Vollzug*) de tal paso" (Ibíd.). Sólo porque el paso *hacia atrás* es un paso por fuera de la tradición, en dirección inversa a la metafísica posibilita el ensamblamiento del pensar retrospectivo y permite la prospectiva del pensar inicial, como "pensar de la verdad del Ser" (*Contribuciones a la filosofía*, p. 61), al que se eleva "el otro inicio como confrontación con el primero en su repetición más originaria" (Ibíd. p. 62). Por ésta no se entiende recobrar un origen, sino la manifestación del inicio en su presentificación histórica. La repetición del inicio obliga a preguntar renovadamente por éste y a descubrirlo en su especificidad, con lo cual no sólo se produce una nueva alteridad del inicio, sino que además se lo asume como repetición y, por tanto, en su ser diferente del inicio mismo, el cual siempre se retrae a sí mismo y es a sí mismo no sólo irrebasable, sino también inagotable en su carácter anticipatorio. Por eso, de igual manera que el paso-atrás, el inicio "no se deja aprehender mediante retrocesos

historiográficos ni mediante el cultivo historiográfico de lo recibido" (*Nietzsche* II, p. 29).

Tampoco puede tratarse en él del inicio de la ciencia que Hegel aborda como el inicio especulativo del pensamiento, a partir del cual es desplegado el "todo completo" de la *Lógica*. Hegel sólo está en condiciones de pensarlo en términos del resultado completo del pensamiento, dentro de un movimiento circular que retorna a sí mismo como una mediación mediada, a través de una mediación inmediata, con el fin de alcanzar el pleno saber de sí de la idea. Él incorpora las múltiples configuraciones históricas de la filosofía en virtud de un pensar que se recobra a sí mismo y que produce de este modo el cumplimiento de su propio desarrollo circular gracias a la idea absoluta. A ésta conduce todo el proceso dialéctico del saber que se sabe a sí mismo de manera absoluta, como "la unidad fundamentadora de la totalidad" (*Identidad y Diferencia*, p. 127). La idea absoluta no sólo es, en cuanto "el todo completamente desplegado, la plenitud del ser", el resultado de la ciencia, sino también su verdadero inicio (*Anfang*), pues "'el resultado es el inicio'. En realidad, hay que comenzar con el resultado, puesto que el inicio resulta de él" (Ibíd. p. 119).

Hegel comprende el diálogo de su pensamiento con la historia de la filosofía en términos de "superación" (*Aufhebung*), esto es, "del comprender mediador en el sentido de la fundamentación absoluta" (Ibíd. p. 111). La *Aufhebung* hegeliana conduce al dominio de una verdad absoluta, comprendida como la completa autocerteza del espíritu. Al contrario, para Heidegger "el diálogo con la historia del pensar ya no tiene el carácter de superación, sino de paso-atrás" (Ibíd. p. 111), por fuera del espíritu sistemático de la metafísica y encaminado hacia un nuevo inicio, en el que se piensa el Ser en su verdad. El paso-atrás es una mirada retrospectiva hacia el dominio hasta ahora inexplorado por la filosofía, pero desde el cual ésta puede pensar la esencia de la verdad, en el sentido de la diferencia, impensada por toda la metafísica, entre ser y ente. "El paso-atrás va desde lo impensado, desde la diferencia en cuanto tal, hasta lo por pensar: el *olvido* de la diferencia" (Ibíd. p. 113s.). Hegel piensa ciertamente lo diferente consignado en la diferencia, esto es, el ser del ente, mas no la entreabilidad de la diferencia en cuanto tal, en el sentido de la circularidad por medio

de la cual ser y ente "giran el uno alrededor del otro" (Ibíd. p. 149). En el paso-atrás no se trata de la fusión unitaria y suprema de lo pensado antes históricamente en la forma sistemática de su circularidad, sino de un paso fuera de ella, "que exige la puesta en libertad del pensar transmitido para que pueda entrar en su ser anterior todavía conservado" (Ibíd. p. 111). El paso-atrás es un movimiento del pensar, mas no hacia su cumplimiento, ni a partir de lo ya pensado en las posiciones metafísicas fundamentales, sino del pensar que atiende a lo impensado, olvidado y oculto en ellas, desde lo cual "lo pensado recibe su espacio esencial" (Ibíd.), en tanto dicho pensar orienta el sentido de lo ya pensado. El paso-atrás, que "va desde la metafísica hasta la esencia de la metafísica" (Ibíd. p. 115), "conduce en cierto modo al pensar fuera de lo que hasta ahora ha sido pensado en la filosofía" (Ibíd. p. 113). Lo impensado e incuestionado en ella, a saber, la *diferencia* entre ser y ente, traza la apertura del todo metafísico en la configuración de sus múltiples manifestaciones del ser.

Dado que Hegel aborda el todo histórico de la metafísica con respecto a su culminación en la unidad del saber que se sabe a sí mismo de manera absoluta, y "piensa el ser del ente de modo especulativo-histórico" (Ibíd. p. 105), de acuerdo con una universalidad a la que se dirigen las diferentes concepciones históricas sobre el ente, el ser constituye el centro y el círculo englobante de todo el proceso del pensar en su reflexión dialéctica. "El ser esencia como el movimiento circular que gira en torno a sí mismo desde la plenitud a la más extrema enajenación, y desde ésta, hasta la plenitud acabada en sí" (Ibíd. p. 119) de la idea. Él se desdobla y presenta el ente de múltiples maneras en su movimiento desde la vacuidad de la inmediatez de su pensar inicial, hasta el cumplimiento desplegado en su enajenación, con lo cual el ser se proyecta y circula como el fundamento del sistema que reúne y unifica el ente en su totalidad especulativa. "El acabamiento de este movimiento, la idea absoluta, es el todo completamente desplegado, la plenitud del ser" (Ibíd.). Ella constituye "la unidad fundamentadota de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas" (Ibíd. p. 127).

Mientras Hegel piensa el ser en la perspectiva del todo dialéctico-especulativo como la absoluta fundamentación del pensamiento, Heidegger lo concibe a la luz del asunto de un pensar cuestionante en cuanto lo

piensa en su diferenciarse del ente. "Para Hegel, el asunto del pensar es el pensamiento como concepto absoluto. Para nosotros, el asunto del pensar [...] es la diferencia *en cuanto diferencia*" (Ibíd. p. 109). Que "tanto el ser como el ente aparecen cada uno a su manera Heidegger piensa el Ser en el sentido del inicio impensado en la diferencia ente aparecen cada uno a su manera *a partir de la diferencia*" (Ibíd. pp. 137-139), recién se descubre cuando "nos sintamos en primer lugar en frente de la diferencia" (Ibíd. p. 139). Con base en el reparar enfrente de la diferencia se prepara el tránsito de un pensar no metafísico a otro pensar cuyo asunto no es lo pensado en la historia del pensamiento instaurada por Hegel, sino lo no preguntado por nadie a lo largo de toda esa historia del pensar" (Ibíd. p. 113), esto es, lo que está por pensar en ésta.

Heidegger piensa el Ser en el sentido del inicio impensado en la diferencia entre ser y ente, el cual se cierne sobre el todo de las determinaciones específicas del ser, de tal modo que las ensambla en la esenciación del Ser mismo. Lo impensado es propiamente el ensamblaje del Ser consignado en la fuga del Ser. Mientras a partir de Hegel "ningún puente conduce al otro inicio" (*Contribuciones*, p. 170), a partir del enfrente de la diferencia se muestra la transitividad del Ser al otro inicio y, con ello, el salto fuera de la metafísica al abismo, en el que se revela lo impensado en toda metafísica, como la dimensión del despejamiento y del desocultamiento del Ser mismo. El pensar lleva a cabo el paso-atrás en su destinarse al Ser mismo, caracterizado por su "permanecer-fuera" y por su "sustraerse" (*Nietzsche* II, p. 299). "En el paso-*atrás* el pensar ya se ha puesto en camino de pensar *al encuentro* (*entgegenzudenken*) del ser en su sustraerse" (Ibíd. p. 301). Puesto que el paso-atrás concierne al Ser mismo, en su retroceso el *Ereignis*, como origen de lo impensado, el salto del primer inicio al otro inicio, el paso-atrás se pone en camino con la experiencia del olvido del ser, en la que lo olvidado es el Ser mismo y toca, por tanto, a la pregunta fundamental, en su formulación a partir del fin de la metafísica. El olvido del ser no debe entenderse entonces en el sentido de una omisión o de un desacierto por parte de la metafísica, sino en el sentido del retraimiento del Ser, o bien, del ocultamiento de la verdad del Ser mismo "desde la noche de la metafísica" (*Contribuciones*, p. 239), en cuyo seno se presentaba el oscurecimiento de la ἀ-λήθεια en

la reciprocidad de su juego entre ocultamiento y desocultamiento. En su ensamblaje acontecen las diferentes manifestaciones del ser desplegadas en un todo histórico.

El todo histórico correspondiente al primer inicio y a la pregunta conductora por el ser del ente, es el todo considerado bajo el predominio del ente sobre el ser. El todo del primer inicio recorre toda la historia de la metafísica, desplegada siempre de nuevo de acuerdo con diferentes figuras, aunque los filósofos dicen lo mismo en ella al disponer de uno y el mismo inicio. Pero, en vista de que el primer inicio sólo expone la verdad del ente, sin preguntar por la verdad del Ser como tal, y la metafísica tenía que llegar a su fin precisamente por no poder interrogar al Ser en ese sentido, encontrándose sujeta, por ello, a una imposibilidad esencial, el todo de la tradición metafísica sólo puede mostrarse como tal en el tránsito al otro inicio y, en consecuencia, en la pregunta por la verdad del Ser y por su esenciarse. Esto significa no solamente que el todo histórico de la metafísica no cubre la historia de la filosofía, sino que él es una adjudicación del otro inicio y, por tanto, de su historia. Pero esta adjudicación no sólo presupone "otra historia del Ser" (*Contribuciones a la filosofía*, p. 136), sino también una nueva concepción del todo que Heidegger piensa como su ensamblaje (*Gefüge*). De aquí surge un cúmulo de preguntas: ¿Qué se entiende por la "otra historia del Ser"? ¿De qué manera ensambla el todo histórico de la metafísica? ¿Cómo es posible entender el todo atribuido al otro inicio? ¿Cuál es su relación con el todo del primer inicio? ¿Constituyen dos tipos de todo antagónicos que se rechazan en lugar de confrontarse? ¿O es el "otro" todo, la verdad del primero?

La otra historia del Ser remite al otro inicio, lo cual indica que el todo de la historia no es la historia de la metafísica. Pero la otra historia no se halla contrapuesta a ésta, porque el otro inicio se encuentra "*como otro* fuera del contra y de la inmediata comparabilidad" (Ibíd. p.158). Antes bien, ellas se hallan, así como el primero y el otro inicio, una con otra, de tal modo que son lo divergente en la consonancia de la fuga. El todote la historia de la metafísica a partir de un inicio ulterior, el cual "proporciona, desde una nueva originariedad, al primero la verdad de su historia y con ello su inajenable otredad más propia, que sólo se hace fructífera en el diálogo histórico de

los pensadores" (Ibíd.). Él quiere así no solamentoria de la metafísica como totalidad, sino que busca también situarse frente a lo pensado, pues sólo de esta forma, es decir, por medio del tránsito al otro inicio, es posible divisar el te hacer comprender la historia.

El tránsito al todo del otro inicio reclama la decisión (*Entscheidung*), en la que se decide el "más íntimo medio esencial del Ser mismo" (Ibíd. p. 85) y se arriesga el salto a su verdad. La decisión para el tránsito al otro inicio es la decisión "sobre la historicidad" (Ibíd. p. 29) del Ser como tal (Ibíd. p. 365), y de su respectiva esenciación. La historicidad del Ser mismo se caracteriza por conformar una unidad histórica, en la que se inicia y se articula la historicidad de la historia. Sólo hay entonces *una* historia, y ésta es unitaria en la medida en que descansa en la fuga del Ser proyectado por el otro inicio. Éste es el inicio propiamente histórico porque ensambla el todo histórico del primer inicio, de tal suerte que sin el otro inicio el primero se identificaría con el todo histórico de la filosofía. El otro inicio constituye la determinación histórica del primer inicio, en tanto "la esencia del Ser es concebida 'históricamente'" (Ibíd. p. 43), es decir, en su propia historicidad como la esenciación histórica de la verdad del Ser mismo. Mientras la historia del primer inicio es entonces la historia metafísica de la pregunta por el ser del ente, la historicidad del otro inicio es la "esenciación del Ser mismo" (Ibíd.). Pero no se trata en ellos de dos historias contrapuestas, sino de experimentar aquélla a partir de ésta, esto es, del acontecer de la esenciación histórica del Ser, y de comprender el primer inicio y su historia en virtud de la "denegación" (*Verneinung*) inherente a la esenciación del Ser como tal. Dicha denegación, antes que ser un dejar tras de sí el primer inicio, o su degradación, ocasiona su despejamiento, por cuanto, a causa de su carácter de "rehusamiento" (*Veweigerung*), le "niega el poder seguir adelante" y "exige el otro inicio" (Ibíd. p. 152). Sin embargo, para ello "se requiere una historia, es decir, un inicio y sus orígenes y progresos, para poder experimentar que el rehusamiento pertenece a la esencia del Ser" (Ibíd. p. 150). El rehusamiento toca a la esenciación del Ser mismo y de su verdad como *Ereignis*, por ser éste propiamente lo que se retrae por fuera de su esenciación. En la reciprocidad entre la verdad del Ser y el esenciarse histórico del *Ereignis* hay siempre un llamado al otro inicio, porque sólo en

virtud de éste el pensar prepara el tránsito a la fundamentación histórica de la esenciación del Ser.

Desde este punto de vista, la historia de la metafísica muestra el todo de las diferentes configuraciones cambiantes del ser del ente, cada una de las cuales es considerada como una figura del "retraimiento" (*Entzug*) del Ser mismo. Pero, dado que el pensar metafísico de la pregunta conductora por la entidad del ente está sujeto al pensar histórico del Ser de la pregunta fundamental, el todo de las determinaciones históricas de la metafísica es ensamblado en la esenciación histórica del Ser, de tal forma que no se le agrega un todo más amplio, sino que se delimita su ensamblamiento a partir de la fuga del Ser mismo. Heidegger da el nombre de "ensamble" a las partes ensambladas por él, a saber, la resonancia, el interludio, el salto, la fundación, los advenideros y el último Dios.

Estos ajustes no conforman una mera adición de partes que se agregan unas a otras, de acuerdo con un ordenamiento progresivo o ascendente, sin ninguna coordinación entre sí. Antes bien, ellos integran un todo, a cuya composición pertenece el entramado de los diferentes ensambles, los cuales se ajustan entre sí, pero con respecto al *Ereignis*, pues sólo a partir de éste guardan una consonancia en la diversidad y en el transcurrir de sus respectivos temas. El todo de los diversos ajustes es ensamblado en el ensamblaje del Ser y desplegado en la esenciación histórica de su verdad. El ensamblaje de los seis ensambles ensamblados unos con otros en un todo remite a la fuga del *Ereignis*, desde la cual se presenta en cada uno de ellos un tipo diferente de esenciación. El todo ensamblado en la esenciación histórica del Ser difiere así de la fuga del *Ereignis* propiamente dicha, porque él es un todo múltiple únicamente comprendido en la unidad de su ensamblamiento.

Si bien el término "fuga" expresa en este sentido un acorde armónico entre los ajustes ensamblados, él no puede equipararse sin más con su acepción musical, pues mientras con ésta se alude a una composición caracterizada por un tema recurrente en sus diferentes tonalidades o expresiones múltiples, las cuales reaparecen luego de su presentación en una parte introductoria, la fuga expuesta en las *Contribuciones* corresponde al verbo alemán "*fugen*" (ensamblar) y menciona un ajustar, mas no en el

sentido de una composición sistemática, sino en el sentido de un juntar que liga los ajustes en un todo. La fuga (en griego ἁρμός), antes que ser entonces una fractura entre los diferentes ajustes coordinable en un todo, es lo que reúne los ensambles en el ensamblaje del *Ereignis*. El *Ereignis* es la fuga que se despliega en el todo articulado de los ajustes dentro de un movimiento unitario. El todo ensamblado no puede ser así algo dado ni identificarse con ensamble del Ser. Al *Ereignis* corresponde la función de ensamblar los múltiples ajustes, por ser el acaecimiento que propicia lo propio al que es "transferido" (*übereignet*) (Ibíd. p. 21) el ensamblamiento del todo, y por constituir con ello un "disponer ensamblante de la esenciación del Ser" (Ibíd. p. 28) que procura su "unidad esencial" en virtud de la fuga. Los múltiples ajustes son en este sentido "ensamblamientos de la fuga" (*Fügungen der Fuge*) (Ibíd. p. 80).

El ensamblamiento de los anteriores ensambles no se rige por la composición de un todo, porque ésta no constituye por sí mismo el ensamblaje como tal con base en el cual ellos se ensamblan entre sí y se comprenden a partir de una unidad que precede a cada uno de los múltiples ensambles y los determina en el todo de su respectiva esenciación. En cada uno de ellos "se intenta decir cada vez lo mismo sobre lo mismo" (Ibíd. p. 80) de la verdad del Ser, mas no por sí mismos, pues por ser precisamente modos de la esenciación del Ser mismo, esto es, del *Ereignis*, no pueden identificarse con éste. Ciertamente ellos "se encuentran cada uno por sí, pero sólo para hacer más encarecida la unidad esencial" (Ibíd.).

El ensamblaje de los seis ensambles no conforma para Heidegger de ningún sistema, pues éste sólo es posible "en el ámbito de la historia de la respuesta a la pregunta conductora" (Ibíd.), y no con respecto al pensar histórico del Ser y, con ello, al pensar de la pregunta fundamental por la verdad del Ser. En lugar de comprenderla conforme a un todo sistemático, la piensa a la luz de la fuga de su esenciación histórica, y por tanto, en el todo de su propia articulación interna, de acuerdo con la cual cada ensamble es una presentación determinada del pensar histórico del Ser, en la que interviene la estructura completa del *Ereignis* en su viraje y retraimiento en sí. El ensamblaje del orden articulado en seis ensambles es pensado en la configuración histórica de la fuga, de tal modo que el ensamblamiento de

cada uno de ellos constituye un dominio peculiar de esenciación, aunque considerado siempre con respecto al todo ensamblado y en su pertenencia al *Ereignis*. La fuga del Ser ensambla la esenciación de su verdad en el despliegue de su transitar histórico desde el primer inicio al otro inicio.

Cuando Heidegger habla del ensamblaje (*Gefüge*) del Ser, en lugar de un sistema del Ser, su carácter "a-sistemático" (*un-systematisch*) no significa "arbitrario y confuso", sino que él posee otro tipo de rigor, a saber: "la libertad del ensamblamiento de sus ensambles" (*Fügung seiner Fugen*) (*Contribuciones a la filosofía*, p. 67), en cuya construcción "nada se ha descuidado *en el rigor del ensamblaje*" (Ibíd. p. 79), por cuanto éste es una determinación del Ser mismo. La mismidad del Ser constituye su inicio como *Ereignis*. Pensarla es pensar éste en la estructura interna de su ensamblaje. Sin embargo, aunque las *Contribuciones* "hablan ya y sólo acerca de la esencia del Ser, es decir, acerca del *Ereignis*, no pueden ensamblar aún la libre fuga de la verdad del Ser desde éste mismo" (Ibid. p. 22). Por ello tampoco es posible acceder directa e inmediatamente a la unidad consignada en la fuga del *Ereignis*. A la mismidad del ensamblaje y de la verdad del Ser pertenece por tanto el recorrido por los múltiples ensambles, como también el encaminarse del tránsito del primer inicio al otro inicio.

El ensamblamiento del ensamblaje de la verdad del Ser en los seis ensambles: La resonancia, el interludio, el salto, la fundación, los advenideros y el último dios, muestra que, así como no es posible ensamblar aún el ensamblaje de la verdad del Ser a partir de este mismo, él tampoco se produce desde el todo configurado por esos ensambles. Éstos recién se determinan como tales en su proyectarse a la articulación unitaria del Ser, lo cual quiere decir: Al ensamblamiento de los múltiples ensambles pertenece la unidad del ensamblaje de cada uno de ellos en el todo del Ser. Cada uno de los ensambles expresa un dominio propio de la esenciación del *Ereignis* en su acontecer histórico. El orden interno del ensamblaje del pensar histórico del Ser es configurado en la presentación de un todo, en el que los ensambles "están cada uno por sí, pero sólo para hacer más encarecida la unidad esencial" (Ibíd. p. 80). En cada uno de ellos "se intenta decir cada vez lo mismo sobre lo mismo, pero respectivamente desde otro ámbito esencial de lo que el *Ereignis* nombra" (Ibíd.). El trazado y la configuración del

ensamblaje ensamblado sextuplemente, allanan el pensar histórico del Ser a partir de la pregunta *fundamental* por el Ser en cuanto tal, proporcionándole a los múltiples ensambles la posibilidad de una mirada abarcadora de su unidad interna. De la misma manera que él tiene que ser pensado como *Ereignis* a la luz de su presentación en el todo de la configuración de los ensambles, él retorna a sí mismo y se retrae a sí mismo en su retorno.

El todo de los anteriores ensambles es ensamblado en la articulación interna del tránsito, cuyo despliegue obedece, no a un sistema, sino a su ensamblaje en la esenciación de la verdad del Ser como el "juego-de-tiempo-espacio" (*Zeit-Spiel-Raumes*) (Ibíd. p. 24). En éste se realiza la historia del tránsito "en el único sentido de que tan sólo el Ser mismo como *Ereignis* recién porta toda historia y por ello nunca puede ser calculado. En lugar de la sistemática y de la derivación ingresa la disposición histórica para la verdad del Ser" (Ibíd. p. 200). El todo de los ensambles se ensambla en el espacio de juego del tiempo, no como un agregado de partes, sino como el ensamblamiento de una constelación articulada gracias al *Ereignis*, a partir del cual los ensambles se conjugan y resuenan reiteradamente entre sí. El todo ensamblado en la esenciación del *Ereignis* es entrelazado en la unidad de una "integridad" (*Inbegriff*) (Ibíd. p. 67) originaria que acompaña siempre al "viraje en el *Ereignis*" (Ibíd.) en el ensamblaje del todo de sus ensambles. El ensamblaje en sentido estricto, atribuido por Heidegger al Ser mismo en su unidad y totalidad, constituye el asunto capital del tránsito al otro inicio, en tanto intenta pensar "la mismidad del Ser y del ensamblaje" (*Schelling*, p. 60).

El nuevo "pensar inicial" trazado por Heidegger en las *Contribuciones* abandona el ideal de sistema, que rige en el pensamiento moderno y que solamente tiene su lugar en la historia de la respuesta a la pregunta conductora por el ser del ente. Al contrario, dicho pensar se apoya en el ensamblaje (*Gefüge*) o fuga (*Fuge*) de seis ensambles (*Fügungen*) ordenados y determinados en un todo, con respecto al cual son desplegados y entreverados en el tránsito del primer inicio al otro inicio de la esenciación del Ser. Heidegger aborda la relación entre el ensamblaje y el todo de los ensambles en términos de unidad y de multiplicidad, pues el "rigor del ensamblaje" (*Contribuciones* p. 79) obedece a una unidad que ensambla cada uno de los múltiples ensambles

del pensar inicial, codeterminándolos en el tránsito del pensar entre ellos. El todo ensamblado en la "unidad esencial" (Ibíd. p. 80) es el todo del pensar histórico del Ser fundado en la fuga del *Ereignis*. A pesar de que la unidad del todo múltiple de los diferentes ensambles toca a dicha fuga, en la que descansa la verdad del Ser y cuyo ensamblaje no sólo sirve de soporte al todo en su esenciación, sino que contribuye, además, la estructura fundamental con la que Heidegger confronta la idea de sistema dominante en la metafísica moderna, el empleo de dicha unidad confirma el hecho de que en la preparación del tránsito al otro inicio del pensar inicial él recurre a conceptos y a elementos correlativos, cuyo origen se remonta a los griegos y que de una u otra manera, hacen parte del pensar metafísico del que él mismo se aparta: Entre (μεταξύ), instante (ἐξαίφνης), ἕν-πολλά εὄλλον-πᾶν, el doble movimiento de ἀνάβασις y κατάβασις, o bien, del fundamento y presentación (*Darstellung*). Todos estos términos metafísicos del propio pensamiento de Heidegger, con los que cuestiona la metafísica, son, en el contexto del pensar inicial, atribuidos al ensamblaje del Ser mismo, esto es, del Ser en cuanto Ser, en su movimiento dialéctico de retraimiento y esenciación, de ocultamiento y despejamiento. El Ser mismo es el Ser que en medio de dicha constelación de elementos y de relaciones, vuelve siempre sobre sí mismo en su apertura al todo de los ensambles, al que tiende el pensar histórico del Ser en su transitividad.

Así como el todo ha sido pensado siempre de diversas maneras en la historia de la filosofía desde Parménides hasta Heidegger, la unidad, tan antigua como él, no ha sido pensada de la misma forma en sus diferentes épocas. La pregunta por la unidad pertenece al tránsito del primer inicio al otro inicio y supone, por tanto, el salto de la unidad inherente a la pregunta conductora por el ser del ente o la unidad propia del preguntar fundamental por el Ser mismo. Pensar el todo en la fuga del *Ereignis* implica pensar la unidad del ensamblaje del Ser, con la que no solamente se decide la postura de Heidegger frente a la metafísica y a la idea moderna de sistema, sino también el salto originario al otro inicio. Éste presupone entonces la pregunta por la "unidad esencial" de la fuga de los múltiples ensambles.

Hasta el momento sólo se ha dado cuenta del camino que conduce hacia y desde el Ereignis, trazado por Heidegger en el tránsito del primer

inicio al otro inicio, sin que se haya preguntado por la naturaleza propia del *Ereignis*, sólo a partir de la cual puede decidirse y proyectarse un nuevo inicio del pensar. Por eso, la tarea a seguir consiste en preguntar por el ensamblaje propiamente dicho del del *Ereignis* y por la posibilidad de su acontecer histórico en el tránsito al otro inicio. El *Ereignis* constituye el origen y el verdadero inicio, pues le corresponde el ensamblamiento de un todo que él ensambla, como el rayo heraclíteo que "anticipadamente abarca el todo con la mirada y le sobreviene". Él se difunde por entre el todo iluminándolo previamente, de tal forma que "ensambla siempre el todo en su ensamblaje, abarcándolo y escindiéndolo" (*Heraklit*, tomo 55, p. 162). Pensar la fuga del *Ereignis* presupone pensar el desdoblamiento de su doble naturaleza en retraimiento y esenciación histórica, a partir de la interacción de las dualidades que la integran: "reticencia" (*Zögerung*) – "rehusamiento" (*Versagung*), "arrobamiento" (*Entrückung*) – "encanto" (*Berückung*), "tiempo" (*Zeit*) – "espacio" (*Raum*), "instante" (*Aungenblick*) - "paraje" (*Stätte*), sobre las cuales siempre actúa la reciprocidad entre "ocultamiento" (*Verbergung*) y "despojamiento" (*Lichtung*) y cuyo medio no es otro que el instante pensado por Heidegger como el tiempo del *Ereignis*.

Referencias bibliográficas

Heidegger, M. *Contribuciones a la filosofía*. Dina V. Piccoti (Trad.). Biblos, Buenos Aires, 2003.

_________. *Schelling y la libertad humana*. Alberto Rosales (Trad.). Monte Ávila Editores, Venezuela, 1996.

_________. *Preguntas fundamentales de la filosofía*. Ediciones del departamento de la Universidad de Chile, Santiago, 2004.

_________. *Nietzsche II*. Juan Luís Vermal (Trad.). Destino, Madrid, 2005.

_________. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad*. Alianza Editorial, Madrid, 2007.

_________. *Identidad y diferencia*. H. Cortés y A. Leyte (Trad.). Anthropos, Barcelona, 1988.

Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ramón Valls Plana (Trad.). Alianza Editorial, Madrid, 2000.

_________. *Ciencia de la lógica.* Augusta y Rodolfo Mondolfo (Trads.). Ed. Solar/Hachette, Argentina, 1968.

Kant, I. *Crítica de la razón pura.* Pedro Ribas (Trad.). Alfaguara, Madrid, 1989.

CUARTA PARTE
El lenguaje y el decir poético

TRAZO Y MARCA: EL LUGAR DE LO SENSIBLE EN EL ORIGEN DEL LENGUAJE

NICOLÁS ALVARADO

> Hay, en la experiencia del arte y en la génesis de la obra, un momento donde ésta no es más que una violencia indistinta que tiende a abrirse y a cerrarse, tendente a exaltarse en un espacio que se abre y tendente a retirarse en la profundidad de la disimulación: la obra es entonces la intimidad en lucha de momentos irreconciliables e inseparables, comunicación desgarrada entre la medida de la obra que se hace poder y la desmedida de la obra que quiere la imposibilidad, entre la forma en que ella se recoge y lo ilimitado donde se rehúsa, entre la obra como comienzo y el origen a partir del cual ya nunca hay obra, donde reina el deshacimiento eterno.
>
> *Maurice Blanchot*

Es común afirmar que el "estatuto filosófico del poema" ha cambiado después de la obra de Heidegger. Con esto se pretende señalar, en algunas ocasiones, que la poesía vuelve a entrar dentro del campo temático del pensamiento filosófico de forma dominante; que con ello queda restaurada definitivamente una antigua tarea del pensar, esclarecedora del destino histórico del Ser. Pero por el otro lado, y esta opinión no es menos frecuente que la anterior, la meditación heideggeriana sobre la obra de arte es interpretada como una suerte de captura poética de la totalidad del pensamiento, una transformación excesiva y una reducción del método filosófico en inspiración poética o mística.

En la primera postura se puede ver un exceso de confianza en el valor del lenguaje poético, en particular de su valor *filosófico.* Se reduce así, en un solo movimiento, la diferencia y la distancia entre los términos. La relación

entre filosofía y poesía queda eliminada por la imagen de la identidad pura, de la coincidencia absoluta.

En la segunda, el exceso es transformado en carencia. Frente a la desproporción de la identidad se aspira a la recusación de toda correspondencia. Mientras la primera interpretación elimina mediante la identificación, la segunda suprime la relación por medio de la exclusión del conflicto. Cerrados sobre sí mismos, los ámbitos de la poesía y la filosofía no pueden hallar un campo común de encuentro, una región cuya textura presente las fisuras y los pliegues donde lo diferente acontece como diferente.

No pretendo solucionar la oposición entre estas dos lecturas, sino tratar de exponer algunas de las operaciones y los dispositivos filosóficos que, en la obra de Heidegger, producen esta *doble cesura* entre la filosofía y la literatura. Quiero, simplemente, señalar cómo al interior mismo del pensamiento heideggeriano se encuentra la posibilidad de una interpretación que permanezca fiel al conflicto y a su violencia productiva. La clave para esta recomposición del problema será la reflexión sobre el papel que juega la sensibilidad en la determinación de la obra de arte y del lenguaje. La suerte particular de este concepto de lo sensible tendrá que justificar, en última medida, si cuando pensamos la relación podemos o no sustraemos del doble peligro de la identidad y la exclusión.

Tal situación nos exige varias distinciones particulares: (1) examinar el horizonte en el cual tiene sentido plantearse la pregunta por una nueva forma de la sensibilidad; (2 y 3) tratar de establecer cuáles son las operaciones por las que lo sensible deja de estar atado a su configuración metafísica; (4) abrir la pregunta sobre lo que se sigue de esta recomposición de la *aisthesis* para pensar el vínculo entre el poema y la filosofía.

1. La crítica del horizonte metafísico de la sensibilidad

Hay que reconocer en la reflexión heideggeriana sobre el lenguaje y la obra de arte una muestra de una estrategia más general que pretende realizar la "destrucción" de la interpretación metafísica del ser. Los problemas locales y transitorios que pueden surgir de la meditación sobre la estética

o la lingüística están efectivamente subordinados a tensiones conceptuales que los sobrepasan. Esto quiere decir que las determinaciones singulares acerca del arte y el lenguaje son sólo momentos diferenciados de un complejo conjunto de procedimientos filosóficos que, al mismo tiempo, pretenden explicar y deshacer los nudos metafísicos del pensamiento. Este es efectivamente el caso del arte, tal y como es pensado por Heidegger desde la década de los treinta.

En el epílogo a *El origen de la obra de arte,* Heidegger afirma:

> Casi desde que se inició una consideración expresa del arte y los artistas, ésta recibió el nombre de estética. La estética toma la obra de arte como un objeto, concretamente un objeto de la αἴσθησις, de la percepción sensible en sentido amplio. Hoy llamamos a esta percepción vivencia. El modo en que el hombre vive el arte es el que debe informamos sobre su esencia. La vivencia no es la fuente de la que emanan las normas que rigen solamente sobre el deleite artístico, sino también sobre la creación artística. Todo es vivencia, pero quizás sea la vivencia el elemento en el que muere el arte. La muerte avanza tan lentamente que precisa varios siglos para consumarse (Heidegger 1995, 57).

Heidegger está pensando, por supuesto, en la afirmación hegeliana acerca de la muerte del arte. Ahora bien, lo que le interesa, más que el diagnóstico de las formas de manifestación de la verdad del espíritu, es entender cómo puede articularse la experiencia de la muerte del arte con los problemas más generales del "olvido del ser" y con su propio proyecto de transformación de la metafísica.

De cualquier forma, la cita contiene otros elementos que son interesantes a la hora de evaluar el tema que nos interesa. Por una parte, queda determinada la manera como puede acontecer y ser comprendido todo proyecto artístico en cuanto estético, esto es, como objeto de una posible experiencia subjetiva. Esta primera operación que liga el arte a la subjetividad moderna, y hace llamar a dicho vínculo "estética", queda incompleta e inexplicada sin otro procedimiento particular: la objetivación del arte que acontece en la estética sólo es comprensible desde la transformación de la *percepción sensible* en "vivencia", es decir, desde una indicación singular del sentido de la *aisthesis.* De esta manera, la meditación heideggeriana, aunque incluye el significado general de la fenomenología

como el hacer manifestarse a la cosa desde sí misma, asume ahora una dimensión crítica radical. El fenómeno debe ser desmontado, deshecho, destruido, y las relaciones que en él regían como fundamento incuestionable son devueltas a la inapariencia de su origen.

En el caso del arte y el lenguaje, esta crítica epocal debe pasar, como ya indicamos, a través de las operaciones que designan una interpretación determinada de la sensibilidad. Esta comprensión de lo sensible, que como vivencia permite situar al arte dentro del campo de la metafísica de la subjetividad, aparece en el ensayo sobre *El origen de la obra de arte* ligado al problema de la determinación del carácter de cosa en la obra artística. En la conferencia del 35-36, las tres interpretaciones (la cosa como sujeto de sus accidente, como unidad de la multiplicidad de los sentidos, y como materia conformada) determinan formas de disposición metafísica de la entidad de lo ente.

En sentido estricto, se trata de tres dispositivos conceptuales que cumplen funciones análogas, y que permiten que la cosa se manifieste continuamente como aquello disponible en la constancia de la presencia. La segunda interpretación, la cosa como *aisthetón,* como unidad de la multiplicidad dada a los sentidos, funciona como el nexo fundamental de este esquema metafísico. Permite acercar y llevar hacia lo perceptible aquello que en el primer concepto de cosa (como el núcleo portador de sus características) es asegurado en la constancia de la presencia. La unidad de lo sensible regula y dispone la agrupación de características y propiedades como composiciones de sensación. Pero esta unidad aún es demasiado oscura, borrosa y múltiple, presiona con excesiva fuerza sobre el cuerpo, sometiéndolo a una proximidad insoportable, produciendo únicamente el flujo de lo indistinto. En este límite interno de lo sensible se abre la posibilidad de la tercera determinación (la cosa como materia conformada). No se trata, en ninguna medida, de la superación del concepto de sensibilidad, sino de la escisión de lo perceptible de la presencia en dos principios diferenciados. La unidad indivisa de lo sensible es ahora explicada como la opaca potencia de la materia; aquello que en lo sensible puede ser sentido y diferenciado adquiere el carácter de la forma. Este entramado de materia y forma constituye la afirmación de la posibilidad del dominio técnico

sobre lo real (dominio informático sobre el lenguaje; dominio estético sobre el arte). Tal es el triple efecto de esta mecánica conceptual del pensamiento representador, en cuyo centro se encuentra la determinación de la *aisthesis* como vivencia: disponibilidad de la presencia, subjetividad de la percepción, y dominio representacional de los entes.

El vínculo entre la metafísica y la sensibilidad parece indisoluble, al punto que Heidegger es enfático en afirmar, en una de sus lecciones del 55 sobre *La proposición del fundamento* que: "La instauración de esta división entre lo sensible y lo no sensible es un rasgo fundamental de eso que se llama metafísica, y que determina, dándole la pauta, al pensamiento occidental" (Heidegger 1991, 89). Es comprensible, entonces, que en la manera como Heidegger se dirige a la esencia de la obra de arte y del lenguaje parezca haber una renuncia a pensar el acontecimiento artístico a través del concepto de sensibilidad. Cuando Heidegger describe el origen de la obra de arte como el acontecimiento de la verdad en la obra, como el combate polémico entre la instauración histórica de un mundo y la resistencia y la denegación que dona la tierra, cuando determina que el poema es, en cuanto proyecto esclarecedor del ser, el lenguaje esencial, parece estar pensando más allá de las configuraciones de la sensibilidad. La destrucción de la ontología tradicional parece hacer superfluo cualquier meditación posterior sobre lo sensible, y parece exigir la renuncia de esta categoría metafísica.

Sin embargo, sólo unas líneas después del pasaje que acabamos de citar, Heidegger nos anuncia una nueva perspectiva: "Con la inteligencia de que la mencionada diferenciación entre lo sensible y lo no-sensible resulta insuficiente, la metafísica pierde el rango de ser la forma de pensar que da la pauta" (Heidegger 1991, 89). Esto quiere decir que la destrucción misma de la metafísica tiene que pasar necesariamente por el reconocimiento de la insuficiencia de las determinaciones tradicionales de la *aisthesis.* En sentido estricto, pensar el arte y el lenguaje más allá de la metafísica no implica la clausura de lo sensible sino, al contrario, su apertura a nuevas configuraciones y regímenes de significación.

2. Trazo y marca, la recuperación de lo sensible

Incluso en el ensayo sobre *El origen de la obra de arte* aparecen ciertas expresiones que nos permiten suponer esta nueva composición de lo sensible en el arte. Trabajemos brevemente algunas de ellas. Heidegger llama rasgo y figura a aquello que, manteniéndose en el acontecimiento de la verdad, ordena "el perfil y el plano fundamental, el corte y el contorno" del ente que ha venido a la presencia en el claro del ser. La obra de arte es ser-creación porque ordena y fija, bajo la figura, los rasgos donde todo lo material y sensible resuena y deviene significativo. La multiplicidad de lo sensible no es abandonada a favor de una estructura trascendental del acontecer de la verdad, como si el combate entre mundo y tierra se disputase allende de lo ente. Lo sensible en el arte permanece como el espacio donde se juegan todos los desplazamientos materiales de la obra. Solo que acá la materia ha sido liberada a su propia esencia y no dispuesta y emplazada como material de control.

La verdad queda así fijada en la figura, de tal forma que, como indica el texto, "el rasgo se retira de nuevo a la persistente pesadez de la piedra, la callada dureza de la madera, el oscuro brillo de los colores". Esta figura, fijación e instalación de los trazos fundamentales del acontecimiento de la verdad, es señal de la absoluta singularidad de la obra y de la unidad múltiple de su configuración sensible. Contra las lecturas trascendentalistas del arte en Heidegger, cabe oponer siempre una de las afirmaciones más tajantes del famoso ensayo que hemos estado comentando: "El combate no debe ser apagado ni concluido en un ente traído delante propiamente para este fin, sino que debe abrirse a partir de este ente" (Heidegger 1995, 51).

Los conceptos de rasgo y figura, que ocupan sólo algunas líneas del análisis sobre el acontecimiento artístico en el *Origen de la obra de arte,* van a resultar centrales a la hora de evaluar los modos de ser del habla y del lenguaje en los cursos y las conferencias de Heidegger de los años cincuenta. Y lo son precisamente por que van a mostrar cómo desde la manifestación, incluso empírica, de la diversidad del lenguaje se abre la necesidad de componer filosóficamente una experiencia de la unidad del esquema de su esencia. En estos textos, Heidegger no parte de una fórmula preconcebida de lo que debe ser el habla o de la manera como el hombre debe definirse a través

de ella, sino que toma como problema inmediato nuestra multifacética pertenencia al lenguaje, la pluralidad de las relaciones que ofrece, la complejidad de los acoplamientos entre los signos y las cosas, entre los hombres y las palabras, cuya consistencia debe ser experimentada en el pensamiento. De esta manera, las enigmáticas fórmulas acerca del habla que aparecen en estos ensayos: "el habla habla" *(El habla),* "la esencia del habla en tanto habla de la esencia" *(La esencia del habla),* o "hay que llevar al habla como habla al habla" *(De camino al habla)* no son el punto de partida de la meditación filosófica sobre el lenguaje, sino siempre su punto de llegada, el resultado que permite leer las variedades entrelazadas en el origen del lenguaje como lo Mismo de la Diferencia.

Esto implica la aplicación de un principio de investigación decisivo: partir siempre de la plenitud abierta del habla, de la amplitud del movimiento donde sus elementos juegan en un campo de pura intensidad rítmica. Estamos, literalmente, frente al exceso de un modo de ser que no nos pertenece de manera segura, en cuyo peligro debemos arriesgar nuestra propia palabra. En lugar de restringimos a la imagen de la casa o del bosque, indudablemente presentes en el pensamiento heideggeriano, podemos suponer que en el lenguaje pertenecemos al desierto ilimitado de lo abierto, donde todo lo que florece parece brillar un solo instante antes de ser arrebatado por el deshacimiento eterno, cubierto por las arenas del rehúso. La figura del desierto es sólo en apariencia ilícita. Heidegger mismo ha visto en la sentencia de Nietzsche "el desierto crece" (qué significa pensar) la relación esencial entre el abismo y el ser, entre la noche del desierto y la posibilidad del otro comienzo. Heidegger nunca fue ajeno a reconocer que lo perturbador (*Unheimlich*) pertenece al hogar.

Ahora bien, esos surcos y series de huellas que se abren en el desierto y en el bosque (imágenes que no tiene otra referencia que el pensamiento y el ser) son los modos múltiples del hablar. En *El camino al habla* Heidegger vuelve a llamar nuestra atención sobre este punto de inicio básico: "En el despliegue del habla se muestran una multiplicidad de elementos y relaciones". Son estas relaciones y elementos los que tienen que ser llamados al rasgo unitivo de su esencia. La meditación del filósofo debe, una vez más, trazar los intervalos que pueblan el claro del ser. Pero, ¿cómo puede medirse

esta ausencia, esta distancia entre los modos? ¿Cómo contar lo incontable, lo que en su desborde permanece recogido y da la medida de la esencia?

Heidegger va a llamar al diseño filosófico de esta unidad "el trazo abriente". Hay que notar la cercanía de este concepto con el de figura en la obra de arte, y retener también, aunque ahora para el lenguaje, sus implicaciones con la noción de sensibilidad que intentamos reconstruir. El trazo abriente es "el conjunto de los trazos de aquel dibujo que atraviesa y estructura lo abierto y libre del habla. El trazo abriente es la marcación del despliegue del habla, la estructura de un mostrar en el seno del cual los hablantes y su hablar, lo hablado y lo inhablado en él, están vertebrados desde la palabra..." (Heidegger 1990a, 227). En esta estructura de mostración, la realización del habla está inmediatamente caracterizada como decir. Las prácticas y los objetos, los hombres y las cosas, las imágenes y los gestos, pertenecen al despliegue del habla en cuanto han sido dichos. El mundo y las cosas hablan sólo cuando lo que se "deja ver y oír" en el Decir, según la expresión de Heidegger, resuena en la palabra, conteniendo ya en sí toda percepción y representación. Este trazo original que une y separa el mundo (como lo abierto de las significaciones) y las cosas (en cuanto singularidad y simplicidad del ente que despliega las regiones del mundo) configura la estructura ontológica del lenguaje y las palabras. El trazo no es, como bien lo hace notar Heidegger "una entidad fantasmal existente en sí e inencontrable en parte alguna" (*De camino al habla*, 230), sino aquello que "permanece indudablemente enlazado al hablar humano". Es así como configura la realidad del lenguaje en su totalidad, atravesando de punta a punta tanto su forma material como su plano de significación[1].

En este sentido todo lenguaje comienza con la marcación del trazo, con el surco que une y separa a las cosas de sí mismas y de las palabras que las traen a su presencia. Y en este hiato sensible queda recogido el origen de su esencia. Hay que señalar, no obstante, que el oír y el ver que caracterizan la mostración del decir están pensados más allá de las determinaciones metafísicas de los sentidos. Intentaremos mostrar más adelante que este

1 "Es tanto propiedad del habla el hecho de sonar y resonar, vibrar y temblar, como para la palabra hablada del habla el hecho de tener un sentido" (Heidegger 1990b, 183).

pensar el ver y el oír más allá de la metafísica no supone un más allá de todo concepto posible de lo sensible.

La relación entre lo dicho y los modos del decir podría conducimos a la falsa expectativa de encontrar un vínculo uniforme que ligue los objetos y las palabras, las percepciones y las representaciones. Y sin embargo, a la resonancia de la palabra le es fundamentalmente extraña la continuidad de la representación metafísica. El enlace de la palabra y la cosa no es la designación, natural o convencional, de un significado a un significante. La palabra resuena, por el contrario, cuando tal enlace es puesto en cuestión y la continuidad de los modos del decir manifiesta su esencia abisal, rasgada y abierta. Un "hay" *(es gibt)* silencioso atraviesa el régimen discontinuo de la palabra e interrumpe la presencia constante de las cosas. El "hay" que atraviesa e interrumpe, que literalmente se inter-pone en la presencia, es el acontecimiento, la libre donación del Ser. Es este silencio sobrecogedor del acontecimiento el que resuena en la palabra. La tarea del pensamiento y el lenguaje es corresponder a esta llamada silenciosa del Ser. Esto es realmente el resonar: re-decir en el despliegue múltiple de lo dicho la voz insonora del acontecimiento.

Pero permanecer fiel al acontecimiento, responder a "la ley" de su llamado, significa para el hombre, arriesgar su palabra en el espacio abierto del ser. Aquí, si los poetas tienen una relación esencial con el pensamiento es porque son la figura extrema de esta apuesta de la palabra. El suyo es el más indigente de los lenguajes, el más pobre de los recursos para la tarea más peligrosa. Hölderlin es el poeta de los poetas, sobretodo cuando realiza el tránsito de la fuerza intempestiva de los himnos al sereno e inocente canto de las estaciones.

Heidegger sabe que el pensamiento del filósofo sólo es fiel a esta lealtad del poema cuando transforma lo que oye decir al poeta. Así, el verso de George "ninguna cosa sea donde falte la palabra" tiene un reverso filosófico no menos potente: "Un *es* se da donde se rompe la palabra". La poesía, el ensamblaje de palabras rotas que narran el abismo, experimenta de manera sensible y en la profundidad abierta del nombre la ausencia de todo fundamento. La filosofía, la recogida meditación pensante, debe pensar por su propia cuenta y con sus propios recursos la verdad de esta donación ontológica del *es*.

3. La marca sensible en el lenguaje

Hasta este momento hemos realizado solamente dos de las tareas que nos propusimos al inicio, cuando preguntábamos por el lugar de lo sensible. Primero, indicamos cómo la sensibilidad hacía parte del entramado conceptual del que dispone la metafísica tradicional para asegurar la entidad de lo ente como lo constante en la presencia. Este reconocimiento mostraba, a su vez, un posible límite de las interpretaciones que, intentando pensar por fuera de la tradición metafísica, conservaban la separación entre lo sensible y lo no-sensible. El segundo paso consistió en esclarecer el proceso por el cual la determinación de la unidad del despliegue del habla como "trazo abriente" permite suponer una transformación singular del papel de lo sensible en el origen del lenguaje. Sin embargo, hasta este momento el recurso a la noción de sensibilidad ha quedado injustificado. Intentaremos mostrar su pertinencia a través del examen de algunas de las notas y los protocolos del seminario sobre Herder que dictó Heidegger en el semestre de verano de 1939, publicadas como el volumen 85 de las Obras completas bajo el título *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung "Über den Ursprung der Sprache"*.

Aunque el curso está dedicado expresamente a la discusión acerca del famoso ensayo de Herder, el horizonte de la pregunta es más amplio. Desde la primera clase, Heidegger afirma que la pregunta central del curso es acerca de la esencia del lenguaje. En el protocolo de la primera sesión queda consignada esta intención de la siguiente manera: "La siguiente tarea de esta clase es preguntar de nuevo, de una manera originaria, acerca de la esencia del lenguaje, basados en el escrito de Herder *Über den Ursprung der Sprache*, que apareció por primera vez en 1770" (Heidegger 1990c, 155).

Expondremos brevemente algunos de los puntos principales del tratado herderiano para poder mostrar cómo Heidegger los reinterpreta a la luz de su pregunta por "el esenciamiento de las palabras". La intensión general del ensayo de Herder era definir la génesis única del lenguaje, tal que fuera posible pensar, a su vez, la diversidad histórica y concreta de las lenguas. La continuidad que se da entre los diferentes lenguajes, que incluye desde las manifestaciones expresivas de los hombres primitivos hasta las lenguas modernas, es vista por Herder como una muestra del

origen humano del habla. Esta connaturalidad del lenguaje en el hombre define, en los términos de Heidegger, el esquema de su esencia y manifiesta inmediatamente el vínculo tradicional entre el lenguaje y la razón. Los dos rasgos son fundamentales del ser del hombre y corresponden al acuerdo del alma humana consigo misma. Su identidad, nos propone Herder, sólo comporta diferencias de dirección: "Basta aquí anotar el *lenguaje* como verdadero carácter distintivo externo de nuestra especie, como lo es la *razón* desde el punto de vista interno" (Herder, "Ensayo sobre el origen del lenguaje" 1982, 162). Esta forma de la identidad entre la razón y el lenguaje funciona, indica Heidegger en la segunda clase, porque Herder entiende al hombre como animal reflexivo. Heidegger establece así una conexión directa entre Herder y Leibniz, e interpreta el paso desde la percepción sensible hacia el lenguaje racional como el movimiento desde la *perceptio* hasta la *apperceptio,* esto es, como el origen de la conciencia reflexiva. Esta conciencia reflexiva o racionalidad es entendida por Herder como la determinación completa de los poderes pensantes del hombre en relación con su sensibilidad y sus impulsos.

Así, la reflexión es determinada metafísicamente como representar, como forma de distinguir los entes que se presentan en el flujo de las sensaciones. Pero, pregunta Heidegger, ¿dónde tiene su origen la distinción del representar, de tal forma que los entes devengan perceptibles y lleguen así a estar dispuestos en su presencia? Lo que puede notarse, aquello que es perceptible, es un signo, una marca. Para Herder, "sin un signo sensible, no sólo es inadecuado el empleo de la razón sino que es de todo punto imposible emplearla" (Herder, "Ensayo sobre el origen del lenguaje" 1982, 159). La génesis del lenguaje, de las palabras, está en este acto de distinción que sólo es posible como producción de signos y marcas.

Sin embargo, esta naturaleza sensible todavía no está suficientemente fijada. Herder debe preguntarse en dónde reside esta esencia sensible del lenguaje. Para hacerlo, toma un criterio que ya había establecido: la capacidad de producir distinciones. ¿Cuál de los sentidos es el que produce marcas más claras y distintas? La visión, por ejemplo, es demasiado brillante, suministra demasiadas marcas, de tal forma que se hace difícil separarlas. El tacto, en el otro extremo, es demasiado apagado, muy poco se presenta

como separable y distinguible. En el medio yace el oído. Lo que resuena en el oído es la singularidad de un ente, la duración accesible como unidad de la multiplicidad temporal. En el oír, el ente se manifiesta afuera pero no disperso, adentro pero no oprimido. La marca es entonces, de manera originaria, palabra (re)sonante. Por esto el hombre, según Herder, es "una criatura que, dotada de oído y de atención, ha sido naturalmente formada para hablar", y en esta comunidad de sensación el oír cumple la función de medio y línea de conexión entre todos los sentidos. Ahora bien, otra forma de decir la misma continuidad entre la sensibilidad y la reflexión es afirmar que el hombre es un "sensorio común *(sensorium commune)* pensante".

Es en este punto donde la descripción metafísica del lenguaje en Herder prepara otra disposición, más esencial, de la configuración de la sensibilidad. Heidegger reinterpreta la noción de sensorio común a través de una clave que en principio parece tradicionalmente fenomenológica. El *sensorium* como sensación es entendido de dos maneras correlativas: (1) como percepción, y (2) como localización y rastreo, como estar encaminado hacia aquello que se siente. El *sensorium*, entonces, no es la receptividad pura y pasiva, sino que muestra cómo en la sensibilidad se juegan continuamente una dirección doble y opuesta: una propagación del sentir hacia fuera y un retorno de lo sentido hacia el interior. Esta estructura de lo sensible es determinada, por lo tanto, como "expansión interior o contra-movimiento en cuanto alejamiento reunidor" (Heidegger 1990c, 196). No se trata, empero, del movimiento de una conciencia o un cuerpo hacia el exterior, sino de la manera como la sensibilidad misma está constituida ontológicamente por el juego entre el develamiento y la clausura. Este contra-movimiento de lo sensible es producido en el medio mismo de la sensibilidad. Lo *común* del sensorio, la comunidad de sensación conectada en la palabra resonante, es determinado como el lugar donde el hacerse-presente del mundo sensible es realizado de manera originaria. De esta manera, la recomposición ontológica de la sensibilidad en cuanto sensorio común y origen del lenguaje sería la siguiente: lugar originario del venir a la presencia de lo sensible que acontece como el contra-movimiento del alejamiento-reunidor.

La posición metafísica de Herder queda transformada y recompuesta. "A pesar de todo Herder permanece, al hacer énfasis en el oír y el escuchar, en el carácter acústico y fonético de la palabra. Ni siquiera ve la esencia del oír como escuchar y menos aún la conexión interna del escuchar como escuchar comprensor; es decir, no se da cuenta que ya ve el "oír como sentido" de una manera esencialmente diferente" (Heidegger 1990c, 128). En otra nota, Heidegger desarrolla eso que Herder ya ha visto pero que ha encubierto metafísicamente: "Lo que Herder percibe con el carácter de "medio" del oír es el *estar-entre* en el medio del claro del Ser (...) La palabra es palabra *del* Ser (entonación de la voz del silencio acallador: rehúso del fundamento-abisal del acontecimiento apropiador de la donación)" (Heidegger 1990c, 113).

El contra-movimiento de lo sensible no es simplemente el proyecto intencional de la conciencia, sino que debe ser comprendido desde lo que acontece en la apertura del ser, esto es, como el combate entre la apertura del mundo y la retención de la tierra. Y el carácter sensible del lenguaje, la multiplicidad de las diferencias como marcas resonando en la unidad del trazo, debe ser entendido una vez más como la fidelidad que el decir guarda con el acontecimiento innombrable.

4. Nota final sobre la relación entre poesía y filosofía

Hacia el final de la conferencia *El camino al habla,* Heidegger arriesga la siguiente sentencia, que según él transformaría nuestra relación con la esencia del lenguaje: "Todo pensamiento sensitivo-meditativo es poesía, toda poesía, en cambio, es pensamiento" (Heidegger 1990b, 242). La frase adversativa, algo oscura, señala ya la cesura que, según aventuramos, siempre se produce entre la filosofía y la poesía. Pero antes que esto, lo que muestra es el suelo común que comparten. Detengámonos por un momento en este lugar. En efecto, tanto la filosofía como la poesía son modos de ser del pensamiento. Este es el sentido de la segunda coordinada de la frase: "toda poesía (...) es pensamiento". La primera coordinada, sin embargo, determina la forma específica como el pensamiento se da en el poema: "Todo pensamiento sensitivo-meditativo es poesía".

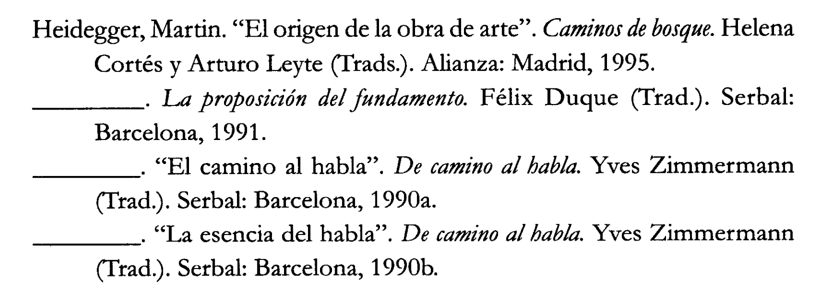
Nuestra reflexión sobre el estatuto de la sensibilidad en el origen del lenguaje es, por lo tanto, esencial para entender la especificidad y la separación entre estos modos del pensar. La poesía multiplica las marcas sonoras, los nombres, del acontecimiento innombrable. Inventa incesantemente nuevas formas de llenar el suelo vacío donde el Ser se dona en su retención.

La filosofía debe proceder de manera diferente. Ella opera por montajes historiales y epocales que incluso no presuponen la unidad del rasgo que está describiendo. Sus variedades de pensamiento proceden por vía crítica y exigen largas tareas preparatorias, saltos, pases, resonancias, fundaciones. E incluso argumentos y conceptos. A lo que Heidegger llama "el enlace de la palabra pensante en el instante de recogida meditación" no es a la poesía, sino a la filosofía.

Pero allí, en la manera como la filosofía se recoge a sí misma en el pensamiento del acontecimiento, y aún cuando permanezca a una distancia insalvable, la filosofía toca por un momento al decir poético. El "*enlace* de la palabra pensante", el encadenamiento propio del pensamiento, sólo se escancia como *rythmós* original, como resonar sensible que pide, desde la "montaña más alejada", las difíciles armonías de los signos y su narración.

Tal vez sea este el sentido de la geometría imposible de la frase de Heidegger que encontramos en *La esencia del habla*: "La filosofía y la poesía son paralelas que se cortan en el infinito".

Referencias bibliográficas



Heidegger, Martin. "El origen de la obra de arte". *Caminos de bosque.* Helena Cortés y Arturo Leyte (Trads.). Alianza: Madrid, 1995.

________. *La proposición del fundamento.* Félix Duque (Trad.). Serbal: Barcelona, 1991.

________. "El camino al habla". *De camino al habla.* Yves Zimmermann (Trad.). Serbal: Barcelona, 1990a.

________. "La esencia del habla". *De camino al habla.* Yves Zimmermann (Trad.). Serbal: Barcelona, 1990b.

________. *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes.* Vittorio Kostermann: Frankfurt am Main. GA IV, 85, 1990c.

Herder, Johann Gottfried von. "Ensayo sobre el origen del lenguaje". *Obra selecta.* Traducción de Pedro Rivas. Alfaguara: Madrid, 1982.

EL ARTE COMO TIEMPO DETENIDO

CARLOS ALBERTO OSPINA

En el epílogo de *El origen de la obra de arte*, Heidegger afirma que "las reflexiones precedentes tratan del enigma del arte, el enigma que es el propio arte. Lejos de nuestra intención pretender resolver el enigma. Nuestra tarea consiste en ver el enigma" (Heidegger 1997, 68; 1950, 66). Estas palabras nos recuerdan que al vérselas Heidegger con el lenguaje, la técnica, la poesía y el arte, durante la llamada *kehre* de su pensamiento, después de *Ser y Tiempo,* no se está dedicando a otros temas distintos, y quizás más atractivos, a los tradicionales y áridos asuntos de la filosofía: el ser, la esencia, la metafísica, la ontología. En realidad son variaciones alrededor de un mismo problema, la cuestión del sentido de ser, que justamente consiste en un enigma, término que aquí llama la atención sobre el hecho de que el ser auténtico de las cosas y la existencia humana no aparece de modo pleno, no se nos da en la pura presencia de lo que puede ser medido y calculado. Siempre hay algo de las cosas que no se ofrece a nuestra consideración, ni puede ser descifrado a partir de lo presente, algo que, sin embargo, debe permanecer encubierto para dar figura a lo que se presenta. Como ese incesable juego en que consiste el ser de las cosas, entre lo oculto y lo desoculto, surge de manera notable en el arte, merece como ningún otro ente ser calificado de enigmático.

La casi totalidad de las cosas ocultan su ser, escapan del dominio humano, o cuando más se ofrecen revestidas de tal familiaridad que nunca se advierte lo que en verdad son, excepto útiles para nuestros planes o cosas disponibles para los proyectos dominadores del hombre, quien de ese modo

las trata como presencia aprovechable o como objeto que muestra todas sus facetas, las cuales pueden ser explicadas o sometidas al escrutinio de la ciencia. Como útiles u objetos, quedan expuestas y se agotan en la utilidad y en el enunciado explicativo al que en últimas se reducen; no están para atraer la atención, sino al servicio del vivir cotidiano, del dominio total o del conocimiento; más allá de ello no se insinúa nada, porque para tal mirada no hay nada más. Mientras eso ocurre con las cosas llevadas a la pura presencia, donde parecen ser ya muy claras o, se presume que si se utiliza el método apropiado, al menos ofrecen toda posibilidad de serlo, una obra de arte es un ente que además de lo que otorga deja algo en reserva y sin lo cual no sería lo que es; por eso atrae, por lo que es en sí mismo y no porque se muestre como un objeto de conocimiento o nos remita a ser usado en algo distinto a estar ahí para su contemplación. En su irrebatible carácter de cosa no está la esencia del arte, pues a diferencia de la caracterización tradicional de cosa como substancia, unidad de sensaciones o materia formada, la obra es una cosa que se impone, asombrosamente, por su propia presencia, por lo que es: una cosa puesta ahí, quizás como algo inútil, pero que transforma radicalmente la experiencia del hombre con el mundo. Lo decisivo, entonces, es que la esencia de las cosas se decide desde el ser obra de la obra, no al revés.

El arte es un enigma porque cuando surge en la obra algo en ella rehúsa a aparecer y permanece reservado. Dado ese carácter, la obra de arte revela, más apropiadamente que la representación objetiva y la conformación técnica, lo que es una cosa, la verdad de la cosa, pues deja ver las cosas constituidas, como ella misma, por una dimensión inescrutable, no objetivable y desconocida; más que lo que muestran son lo que en ellas queda oculto. Este carácter, sin embargo, es velado con su representación como objetos o útiles, siempre presentes en su plenitud y disponibles para el arbitrio humano. Son así ocultadas en su ocultación constitutiva, justamente la que sí comparece en la obra de arte, otorgándole su enigmaticidad. Comparece, es verdad, pero no para desocultarse del todo. Si la obra de arte es tal que en ella se asoma incólume lo desconocido de las cosas, está destinada más que cualquier otro ente a ser atendida, contemplada y

conservada, pues su asombrosa presencia nunca logra agotar las miradas a través del tiempo.

La advertencia es clara: "lejos de nuestra intención pretender resolver el enigma", la tarea consiste en verlo. Resolver el enigma sería convertir la obra en una representación, en un objeto o en un concepto, nociones todas propias de un modo de pensar objetivador el cual, precisamente, reduce lo existente a la sola presencia. El asunto, entonces, no pertenece a la filosofía del arte y menos a la estética que toma la obra de arte como un objeto de la *αἴσθησις* (*aisthesis*), de la percepción sensible o la vivencia. Porque "quizás sea la vivencia el elemento en el que muere el arte" (Heidegger 1950, 66; 1997, 68), cuando se asume que los sentimientos y el mundo interior del artista o del contemplador, son más determinantes que la propia obra, la cual sólo cumple la función de instrumento de expresión de esas emociones subjetivas. Pero el arte no es un objeto bello destinado a despertar emociones, goce y sosiego placentero; tampoco es una norma o principio que dirija la acción humana para producir obras de arte. El sentido que le interesa señalar a Heidegger no está referido ni al objeto bello, ni al sujeto, ni a las teorías sobre el arte. El arte es un modo de saber pero un saber no *sobre* el arte, sino *desde* el arte, y, evocando la *τέχνη (tecné)* griega, "saber significa haber visto", desencubrir (*ἀλήθεια - aletheia)* lo ente (Heidegger 1950 47-48; 1997, 50), captar lo recóndito de las cosas, y por ello saber qué son y cómo me relaciono con ellas. Los entes no los conocemos o experimentamos desde su desnuda apariencia; para usar cualquier cosa, para integrarla a nuestra experiencia y a nuestro mundo, primero debemos comprenderla bajo algún sentido, saber que es. Saber en este caso es saber actuar en medio de las cosas. Ver el enigma es, por tanto, comprender el arte como una dimensión de sentido y comprensión, como el ámbito del acaecer originario de la verdad o como un saber dejar que las cosas se muestren en su verdad, entendida como la tensión constitutiva entre lo que de ellas aparece y lo que se sustrae a la presencia; ver el arte como el ámbito donde acontece esa lucha, o verlo no como un modo cualquiera de producir, sino de ser, como el ser mismo de las cosas.

Habida cuenta de que Heidegger no abandona su interés por el sentido de ser, es enfático en expresar que es la pregunta por *el ser* el verdadero punto

de partida para reflexionar sobre qué pueda ser el arte (Heidegger 1997, 73), ella siempre está en el fondo del aparente nuevo tema de preocupación. Así, la obra de arte se le impone justamente como el lugar –la abertura, el claro (*Lichtung*)- en el que el ser aparece, en el que "la verdad se pone en obra" (Heidegger 1950, 25; 1997, 29)[1], como dice la famosa expresión. "En esta frase –asevera Heidegger– se esconde una ambigüedad esencial, puesto que la verdad puede ser tanto el sujeto como el objeto de ese poner" (Heidegger 1950, 64; 1997, 66-67). Poner (*Stellen*) se ha entendido en sentido moderno como la posición del objeto de parte del sujeto, de quien, además, depende la manifestación de su verdad, en tanto que aquí cuando se habla de "poner en obra" se muestran dos determinaciones esenciales del arte. Por un lado, como sujeto –impropiamente hablando– el arte es un acontecimiento (*Ereignis*) cuya experiencia conlleva siempre un comienzo que al producir un ente que no existía antes, ni volverá a surgir después, le da el impulso de un origen a la historia, cuya presencia nunca deja de interpelar al hombre. Por otro lado, como objeto del poner, señala que sin los hombres no es posible que el arte ponga la verdad en obra, éste los interpela y ellos responden creando, trayendo la verdad a la luz de la obra y, además, esmerándose por la permanencia de esa verdad, pues si bien ésta no depende del arbitrio del hombre tampoco puede darse sin su libertad. "El arte consiste –dice Heidegger– en la creación y el cuidado humanos" (1997, 74).

Él deja que se muestre algo que ya siempre estaba ahí, a los ojos de todo el mundo, pero que nadie veía por no tener aún nada que lo delimitara. El arte es la delimitación de lo recóndito de las cosas en otra cosa –la obra– donde aparece sin abandonar su carácter reservado. Heidegger retoma la noción de verdad como *ἀλήθεια (aletheia)* para señalar que es en la obra de arte donde mejor ella se muestra, allí sale a luz, como desencubrimiento (*Unverborgenheit*), lo desconocido, lo encubierto de las cosas. Pero, contrario al modo como se ve el asunto desde la ciencia, eso oculto no será puesto a luz plena, no se podrá explicar, y por eso sólo en el arte encuentra refugio su sigilosa comparecencia. Como el propósito es dejar ser (*seinlassen*) las cosas lo que son, es preciso no perder de vista su pertenencia constitutiva a lo

1 "*Das Sich-ins-Werk-Setzen der Warheit des Seienden*".

secreto y silencioso, que porfía en mantenerse encubierto y que Heidegger llama el componente terreno de una obra.

Gadamer (2002, 97) y Pöggeler (1986, 222) están de acuerdo en considerar que con la noción de "tierra" (*Erde*) Heidegger dio un paso decisivo en su camino del pensar cuando meditó sobre el arte y con él señaló una determinación ontológica necesaria de la obra de arte. Fue quizás este concepto más propio de la poesía, entrando en pugna con el concepto de mundo (*Welt*), filosóficamente más admitido, y su porfiado interés en rehabilitar el sentido originario de la *ἀλήθεια* (*aletheia*) griega en una época poco dispuesta a aceptar lo que no sea objeto disponible para el conocimiento, el consumo o el dominio de las cosas, lo que le dio toque de rareza a sus conferencias sobre el arte. Porque hablar de arte sólo era posible desde la estética, visto únicamente como producto cultural para estimular las emociones y como tema de investigación de múltiples disciplinas interesadas en explicarlo desde ciertos principios establecidos, pero sin alcanzar a vislumbrar siquiera cuál es su sentido, su naturaleza. La obra de arte no se veía cual la cosa asombrosa que es: ni lo puramente desconocido, oculto y ausente (nada); ni lo puramente expuesto, objeto pleno (lo ente), como suele entenderse una obra desde la estética, como si fuera la bella expresión del reino subjetivo, lista para su mera recepción sensible y goce emocional. Por su carácter de cosa, la obra de arte en cambio es tensión plena entre lo que en ella aparece y lo que en ella se muestra ocultándose. En palabras de Heidegger, es contienda (*πόλεμος*), lucha que ocurre ente mundo y tierra.

El mundo no es visto, como en *Ser y Tiempo*, desde el instrumento que definía el ser de las cosas intramundanas como la utilidad del útil, cuya cadena de referencias constituía una estructura de significación trascendental, sino que en el arte, mundo no remite a ningún uso, ni a ningún ente en particular. Aquí alude a la claridad de la obra, a las nuevas perspectivas que abre sobre la realidad o a la nueva referencia en que se constituye para mirar las cosas. El mundo, en todo caso, como acontecimiento de producción de sentido, es el que la propia obra inaugura y funda. Es el origen de la historia porque en él lo habitual se muestra como si apareciese por vez primera, "es lo inobjetivo a lo que estamos sometidos mientras las

vías del nacimiento y la muerte, la bendición y la maldición nos mantengan arrobados en el ser. Donde se toman las decisiones más esenciales de nuestra historia... Desde el momento en que un mundo se abre, todas las cosas reciben su parte de lentitud o de premura, de lejanía y proximidad, de amplitud o estrechez" (Heidegger 1950, 34; 1997, 37). Mundo es como el cielo bajo el cual existimos y lo que determina nuestra existencia por pertenecer a una historia acontecida, es un mundo simbólicamente estructurado de antemano e interpretado a través de nuestros modos de ser yactuar, en el cual las cosas ya se nos dan de una cierta manera, pero también es la posibilidad de que el hombre puede contribuir a determinar otros modos distintos de ellas darse y así dar comienzo a un nuevo acontecer histórico. Por esto, cada vez que un mundo es instalado en una obra, el arte acentúa el carácter de evento y no de hecho ya determinado; irrupción del "entre", evento que se sitúa en el espacio intermedio entre lo existente y lo posible, entre lo que hay y lo que está por venir, entre lo fácticamente dado y lo que podría ser.

Pero una obra no se reduce sólo a lo "inobjetivo", a un punto de vista o una perspectiva como podría pensarse que ocurre con el arte conceptual, pues por grande o profunda que sea una nueva mirada sobre el mundo no es nada si no aparece en algo concreto. Heidegger dice que "forma parte de la esencia de la verdad tener que establecerse en lo ente...; en la esencia de la verdad reside una *tendencia hacia la obra*" –"*Zug zum Werk*"– (Heidegger 1950, 50; 1997, 53). La obra de arte levanta un mundo creando la tierra, elaborando la tierra, para poder fijar ese mundo que ella crea. Elaborar la tierra, la materia, no es gastarla, es traerla al mundo donde pueda lucir como algo impenetrable; si la piedra, la luz, el color, el sonido y la palabra se descomponen química, física o conceptualmente ya no harán parte de la dimensión cósica de toda obra, se estropean como la materia del acto creador. "La tierra –afirma Heidegger– hace que se rompa contra sí misma toda posible intromisión. Convierte en destrucción toda curiosa penetración calculadora" (1950, 36; 1997, 39). Tierra, *physis* (φύσις), también alude al aparecer del sentido profundo, no visible y enigmático de una obra y el cual ninguna explicación jamás agota. La tierra es aquello que en una obra de arte acoge todo lo que surge en su enigmaticidad y en virtud de lo cual muchas veces

conseguimos contemplarla sin comprenderla completamente. Podemos *apreciar*, por ejemplo, el conjunto escultórico *Laocoonte* o el de *Apolo y Dafne* de Bernini, la pintura *Las señoritas de Aviñon* de Picasso o las sonatas de Beethoven *sin saber* exactamente de qué tratan. Por eso cuando se considere que de una obra de arte ya se ha dicho todo lo que sobre ella cabe decir o se crea conocer definitivamente lo que significa, es porque ha perdido su carácter de cosa, su índole enigmática y pasó a ser objeto.

Instalar (*aufstellen*) un mundo y elaborar (*herstellen*) la tierra se da en un mismo instante como lucha entre lo abierto del mundo y lo cerrado de la tierra; y la verdad acontece así como el ocultamiento (*Verbergung*) o la sustracción (*Entzug*) dada siempre con todo proceso de apertura de sentido, el lugar de cruce entre lo oculto y lo desoculto. No es propiamente el desencubrimiento, *ἀλήθεια (aletheia)*, sino el lugar donde sale a luz (*Lichtung*) la contienda con la que los contendores no se liquidan sino que permanecen en lo que son. El tránsito, entonces, de lo oculto a lo desoculto es inagotable: nunca las cosas se muestran en su total plenitud, pero tampoco pueden permanecer totalmente encubiertas. Cuando ocurre lo primero quedan a merced a la voluntad humana; si es lo segundo, no son aún cosas que interpelan a los hombres. Que la verdad acontezca también significa que se da en un transcurso inacabable que nunca se cumple o realiza del todo, ni por entero, ni definitivamente. Lo que acontece en últimas es la lucha, la contienda que no termina; la verdad puesta en la obra de arte es el resplandor, "la brillante aparición" que se origina con el choque esencial de mundo y tierra, de lo abierto y lo cerrado.

La brillante aparición dispuesta en la obra es el brotar de la belleza (Heidegger 1950, 44; 1997, 47), es instante detenido llevado a la figura, a la imagen artística, es manifestación inagotable en el tiempo y como tiempo detenido atrae todas las miradas, desde la de quienes ven la obra de arte como un objeto que "algo dice", pero ellos no comprenden, sobre todo en el arte de hoy; hasta la de quienes la saben ver como una cosa que transcurre en dinámica quietud, un acontecimiento que nos instiga a entrar en él. Estos últimos, junto con los creadores, son los que le dan realidad a la obra de arte, la realizan en cuanto dominan un saber, una *τέχνη (tecné)* especial que los hace estar atentos a lo aún no visible de las cosas y que

los convoca a participar de su tendencia hacia lo abierto. Los creadores intervienen trayendo el mundo a la figura que producen (*ποίησις - poiesis*) en contienda con los materiales y con el sentido profundo que inciertamente habrá de surgir en su obra, pues se resiste a aparecer del todo. Así como el poeta, por estar atento al silencio de las cosas, les presta la palabra sonora en el poema. La actividad del creador es formar (*bilden*), es traer-delante (*Her-vor-bringen*) en lo manifiesto y abierto desde lo oculto, por ello pro-duce (*ποίησις – poiesis)* y configura (*Gebild*) algo nuevo; no imita, no toma nada previo para copiarlo o representarlo. Toda creación es una forma de sacar fuera, como sacar agua de la fuente (Heidegger 1950, 63; 1997, 65). Por su parte, los cuidadores se adentran en el mundo de sentido que la obra abre y así se ven empujados fuera de lo habitual, transforman sus relaciones habituales con el mundo, la tierra y con sus más trascendentales acciones y decisiones. En todo caso, los saca de la mera relación utilitaria con las cosas y de su disponibilidad técnica, donde ellas terminan siendo destruidas después de prestar un servicio.

Al motivo de extrañeza que constituye introducir el término "tierra" en el lenguaje de la filosofía se agrega el hecho de que para referirse al arte Heidegger se expresa de un modo metafórico, poético y hermético, pero no debe parecernos exótico si se comprende que superar la estética requería no usar su lenguaje, el único al que según parece estamos acostumbrados, igual como ocurrió cuando desde los inicios de su pensamiento se propuso superar la metafísica. En realidad, la superación de la metafísica y la de la estética hacen parte de un mismo programa: recuperar el sentido de ser como tensión entre lo abierto y lo cerrado, sacarlo de su olvido cuando cayó, desde el comienzo de la metafísica de Occidente, en el ámbito de lo siempre presente, y así abandonó su carácter tensional y temporal en beneficio de lo actual, de la representación objetiva. Ser, verdad y contienda dicen lo mismo, dicen "entre" como lugar abierto de la disputa íntima que sólo encuentra reposo en una obra de arte, por lo cual se planta como singular, única e incomparable, realidad referida sólo a sí misma. Pensar en la obra de arte fue pensar en pocas cosas que le confieren un hogar de confianza al hombre en medio de los objetos que en su mundo van y vienen y en su trasegar y uso terminan por desaparecer.

Por el hecho de ser instante, tiempo detenido, a la obra de arte no la destruye el tiempo, ella misma es temporalidad en la cual brota el presente como enfrentamiento entre lo sido que no ha pasado y el futuro; donde sale a luz la contienda entre todo lo que nos determina por nuestra inserción previa en un mundo cultural, lingüístico y material dado y la creación de nuevas realidades de parte de los creadores: los poetas, pensadores, místicos y hombres de Estado; el arte, por lo mismo, es para el futuro, es inicio, origen de historia, fuente y lugar de permanencia de otras posibles realidades, las cuales pueden ser tan simples, como ofrecer nuevas miradas sobre el mundo y las cosas que tenemos.

Conferirle realidad a un útil es usarlo, a una silla es sentarnos en ella, pero inexorablemente así se acaba; mientras que la realidad de las obras de arte es ser tiempo detenido, por ello, siempre que estemos dispuestos, podremos "beber de su fuente", pues no hay entre las cosas del mundo otras tan duraderas como ellas. Su destacada permanencia incluso las libra de depender de algo externo, de lo que es arrastrado por el paso desgastante del tiempo que pasa; su ser real depende de sí misma y no se mide sino en relación con el sentido, antes inexistente, que le imprime a las cosas. Cuando echa mano de lo ya existente no lo hace para describirlo, para representarlo como diría la estética, sino para instalar en él nuevos significados, para inaugurar un mundo inédito como nuevo ámbito de sentido en el que lo habitual adquiere relieve y profundidad, abierto ahora como fuente para la formulación de nuevas preguntas y respuestas, pues el arte es *ποίησις (poiesis)*, como un nuevo modo de dejar aparecer el ser y de hacerlo comprensible sin imitar nada.

La predilección de Heidegger por ejemplos tomados del arte clásico o figurativo como la obra de Van Gogh parecía manifestar su temor de que en la época de la técnica desapareciera definitivamente no sólo el ser de la cosa como tensión, sino además la cosa- obra de arte en la que de modo excepcional aún cabe ver, por decirlo así, el acontecer de la verdad. Precisamente en *La proposición del fundamento* (de 1957) dice Heidegger: "lo que se llama impropiamente 'arte abstracto' tiene su función legítima en el dominio de esta construcción técnico-científica del mundo", en una época en que el arte es sin-objeto (*gegen-standlose Kunst)* y por ello se percata de que

sus productos no pueden ser obras, sino algo para lo que aún no tenemos ningún nombre (Heidegger 1967, 75, 101). Con estas afirmaciones parecía poco dispuesto a aceptar las configuraciones abstractas como la figura en la que supuso debía quedar fijada la verdad como rasgo del choque entre tierra y mundo. Quizás con el arte no-objetual, o abstracto según él, temía la pérdida de la realidad, del rostro de la cosas, para convertirlas en el mero efecto de un cierto automatismo de los actos de un sujeto que a su antojo las utiliza como vehículos de expresión de su mundo interior. Algo semejante a la disponibilidad técnico-científica del mundo que no le permite a las cosas ser cosas, para tratarlas como entes de consumo u objetos para el cambio. Ejemplo de lo cual era en ese momento la técnica del *drip* y de la *Action painting* y las palabras de Heidegger fueron formuladas justamente un poco después de la muerte de su creador Jackson Pollock, cuando el expresionismo abstracto y la pintura neoyorkina de los 50 alcanzaba enorme notoriedad.

Pero trabajos ilustrativos como los de Dieter Jähnig (1993, 2004) han mostrado el gran alcance de los aportes novedosos de las reflexiones de Heidegger, que van más allá del manejo de un lenguaje singular, y su muy pertinente aplicación al examen de la naturaleza del arte contemporáneo. Por ejemplo, con Heidegger se pone de presente el carácter *constructivo* del arte en oposición a su consideración como *mimesis*, como imagen, de suerte que la obra de arte se lee como construcción contrapuesta al modelo representativo de la estética. El arte es *τέχνη (tecné)* porque permite *estatuir* espacio y tiempo mientras el moderno despliegue técnico de la naturaleza busca *superar* el espacio y el tiempo. Es en ese rasgo arquitectónico fundamental del arte en el que más se insiste para poner de relieve que él no es la imitación de una realidad preexistente. Instalar *(aufstellen)* mundo en vez de representar (*darstellen*) objetos con imágenes artísticas (2004: 143), tanto como elaborar (*herstellen*) la tierra, en lugar de procesar técnicamente o gastar la materia, son los dos atributos que determinan la "coseidad" (*Thingness*) de la obra de arte. Según Jähnig (2004, 150) a causa del predominio de la estética mimética las obras del cubismo son usualmente interpretadas como la imagen de un objeto hecho pedazos, que lo analiza y lo sintetiza "cúbicamente". Pero un cuadro cubista, como los referidos a asuntos

musicales, no es representación, ni figuración, sino *el acontecer* musical, erótico o dramático que se pone en marcha con la obra. La guitarra o el violín, por ejemplo, como instrumentos repetidamente presentes en obras de Picasso, Braque y Juan Gris, "se hacen pedazos en vibrantes formas" (Gadamer) y no se trata de un violín representado, sino de la ejecución de un violín. En caso de seguir hablando de reproducción es preciso recordar que no se trata de reproducir "el ente singular", sino de reproducir "su esencia" (Heidegger 1950, 26; 1997, 30). "El ser" de ese instrumento, no el instrumento mismo, se convierte aquí en imagen, esto es, en algo análogo al oír; por ejemplo, una fuga de Bach se convierte, en el Ser, en la unidad rítmica espacial unificada. Contemplar así una obra es lograr mantenerse en el interior (*Inständigkeit*) de su verdad, porque una obra de arte, sobre todo contemporánea que no es imagen, tiene su realidad sólo en el instante de la realización de lo realizado por el artista gracias al observador.

Y aunque Heidegger parece haber visto la abstracción como equivalente a lo no-objetual, no se percató de que él mismo dio la clave para comprender por no-objetual, más bien, lo no-representable, como en el ejemplo de los zapatos de Van Gogh que sin ser abstractos, son no-objetuales. Habida cuenta de ello, la aparición del "ser" del útil no consistió en el par de zapatos pintados o representados, sino en la comprensión que se alcanzó cuando fueron contemplados por fuera de su uso cotidiano, vale decir, cuando fueron instalados en el mundo propio de la obra y desde allí puestos a luz bajo otra perspectiva. Por eso, cuando una obra como un templo griego ha sido irremediablemente arrancada de su mundo material y los dioses ya no la habitan, podríamos hacer dos cosas (Jähnig 2004, 136): o se refuerza, en un representar, la percepción del templo sólo como objeto de museo que nos provee información acerca del mundo histórico pasado de los griegos, o aceptamos lo más sencillo y próximo: "esto es, en vez de tener la mirada fija en el templo, se trata de mirar con él". A cambio de tomarlo como tema, verlo como realización de un mundo en el cual nos presenta que "su seguro alzarse es el que hace visible el invisible espacio del aire. Lo inamovible de la obra contrasta con las olas marinas y es la serenidad de aquella la que pone en evidencia la furia de éstas. El árbol y la hierba, el águila y el toro, la serpiente y el grillo sólo de este modo adquieren su

figura más destacada y aparecen como aquello que son" (Heidegger 1950, 31; 1997, 35). Poder apreciar así las cosas también es actuar según la medida del ser y en sí mismo es el crear más elevado, porque es el aprontarse para estar listo a recibir abrigo de la cercanía de las cosas.

Referencias bibliográficas

Primarias

Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger.* Barcelona: Herder, 2002.

Heidegger, Martin. "El origen de la obra de arte". *Caminos de bosque.* Madrid: Alianza Editorial, 1997.

________. *Holzwege.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950.

________. *Le principe de raison.* Paris: Gallimard, 1967.

Secundarias

Jähnig, Dieter. "'El origen de la obra de arte' y el arte moderno". Carlos Eduardo Sanabria (Ed.). *Estética, miradas contemporáneas.* Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano, 2004.

________. *Historia del mundo, historia del arte.* México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger.* Madrid: Alianza Universidad, 1986.

CASA DEL SER. SIGNIFICACIÓN Y EXPRESIÓN

JAVIER GONZÁLEZ

¡HEREJÍA! ¡HEREJÍA!

Me corresponde asumir en esta reunión en torno a Heidegger la figura del literato, la defensa del poeta. Posición inconfortable frente a un auditorio predominante de filósofos. Agradezco la amable invitación de Fernando Cardona para participar en este evento, asumiendo el riesgo que tal intervención acarree.

Más allá de las prevenciones recíprocas entre los exponentes de los dos terrenos –de la poesía y la filosofía– no se me oculta que los tiempos no son de poetas y que la filosofía también se debate en sus propias agonías. Sin embargo, y esto justifica el intento, Heidegger buscó restituir a la poesía una potencia frente a las escuelas filosóficas. La Tierra y el Mundo se confrontan de nuevo.

LOS TÉRMINOS

El título de esta lectura comporta dos expresiones de Heidegger. La idea del lenguaje como *casa del ser,* expuesta en la "*conferencia sobre el humanismo*", y un segundo texto que lleva el titulo de "*significación y expresión*". En un comentario a este texto, que Heidegger realiza en su diálogo con el japonés, Heidegger manifiesta querer invertir los términos y hablar de "expresión" antes que de "significación".

Relacionar estos dos escritos es más que querer ser fiel a las expresiones del maestro. Implica reconsiderar las relaciones entre pensamiento, lenguaje y poesía, circulación triádica en torno a la cual orbita esta intervención. En realidad mi reflexión quiere tomar una distancia, señalar lo que puede haber de insuficiente tanto en una aproximación metafórica exitosa ("casa del ser"), como en una meramente lingüística (significado y expresión) de estas relaciones más que complejas. El título aludirá simplemente a la lectura que hace Heidegger de su canon de poetas: un movimiento que va de su lectura de Hölderlin como "poeta del poeta" (del ser), al "diálogo interrumpido" con la obra de Paul Celan.

Los poetas

Para comenzar, repasaré brevemente lo dicho por Heidegger a propósito de Hölderlin ("el bien más peligroso", "los poetas fundan", "la poesía es el lenguaje prístino de un pueblo histórico"). Se trata de reconocer más allá del habla –y de la instancia discurso del ente– el ser en su propio silencio, en su presencia a la mano, frente a los ojos.

En su curso de invierno de 1933-34 Heidegger comienza su actividad entorno a Hölderlin, trabajo sobre los Himnos Germania y el Rhin. Posteriormente, en 1936, lee su discurso de Roma que pasará a ser el nudo de su nueva filosofía. *Hölderlin o la esencia de la poesía*: punto de partida de toda la reflexión contemporánea sobre pensamiento y poesía.

Para Heidegger "los poetas son fundadores del ser; son, por lo mismo, los depositarios de los mitos fundacionales de un linaje, de una familia y más tarde de un pueblo. Son los únicos capaces de revelarnos el origen y la esencia... La poesía es el nombrar fundacional del ser y de la esencia de todas las cosas, un decir por el cual sale a lo abierto por primera vez todo aquello con lo cual luego tratamos en el lenguaje cotidiano. Por eso la poesía nunca toma el lenguaje como una materia prima preexistente, sino que es la poesía misma la que posibilita el lenguaje" (EI).

Siendo así, es posible proponer la metáfora del lenguaje como casa. La casa es el hogar de la unidad del hombre con las cosas, de su reconciliación con el pensamiento, de su curación por la palabra. La casa de ese Ser que se desliza detrás de las palabras con que lo queremos nombrar. La casa, del

lado de la imaginación, es el escenario de las primeras sensaciones, de ese conocimiento intuitivo. La casa funda desde el lenguaje.

"Todo espacio realmente habitado contiene la esencia del concepto de hogar, porque allí se unen la memoria y la imaginación, para intensificarse mutuamente". Comunidad de memoria e imagen, de significación y expresión. Poetizar y pensar se fundan en esa memoria y se representan en la imagen, en la palabra que tenemos de ella. Adolfo Vásquez Roca muestra la patencia de esta idea en una reflexión sobre el mismo espacio personal de Heidegger en su cabaña de la Selva Negra. Citemos:

> Lo que ordena aquí la casa es la autosuficiencia que permite al cielo y la tierra, a los dioses y a los mortales formar una única unidad con las cosas. Es eso lo que sitúa la granja mirando al sur, en la ladera de la montaña protegida por los vientos, entre los prados cercanos al manantial, y la dota de un tejado con ancho voladizo de guijarros, cuya característica pendiente no sólo aguanta el peso de la nieve, sino que desciende hasta abajo para resguardar las habitaciones de las tormentas durante las largas noches invernales. No olvida el altar en un rincón, detrás de la mesa comunitaria, y halla sitio en la habitación para el sagrado lugar del parto y para el 'árbol de los muertos' –pues así llaman aquí al ataúd–, y de ese modo determina, para las distintas generaciones que conviven bajo el mismo techo, el carácter de su viaje a través del tiempo. La habitabilidad artesana, surgida ella misma de la morada, que aún emplea sus herramientas y sus estructuras como si fueran cosas, edifica la casa de labor. (EI)

Apuntemos ahora algo sobre otros poetas que hacen parte del corpus heideggeriano, su nuevo comienzo. En primer lugar, R. M. Rilke, en cuya obra el interés parece derivarse del estudio de Hölderlin. Heidegger se ocupa de él en los cursos de 1942 y en su conferencia de 1946, con motivo de los diez años de la muerte del poeta. Texto conocido como *¿Y para qué poetas?*

En este caso, la metáfora de la casa del ser es desplazada por una extensa meditación en torno a lo "abierto". En su artículo consagrado al tema de lo abierto en los dos autores J. F. Mattei analiza la diferencia que entorno a ello debe haber entre Heidegger y Rilke. Diferencia que en sus

propias palabras es la prolongación del ya viejo diferendo entre poesía y filosofía formulado en la República (L´O).

Rilke proclama lo abierto en la dirección de la disponibilidad de la naturaleza. La criatura, que no por eso deja de participar de los poderes angélicos, se abre textualmente a la experiencia de la totalidad del cosmos. Rilke previene que a esa instancia debemos referirnos como la Physis, aun más que como a la naturaleza "concebida" en el lenguaje del idealismo alemán. Rilke sería el operador de una suerte de "develamiento" paradójico. Más que develar, opera la transformación de lo visible en lo invisible para alcanzar lo abierto presidido por el ángel. "Tal como somos nosotros, los fugitivos, pasamos sin embargo, por entre las fuerzas perdurables para cumplir un cometido divino". Por fin el hombre se ha convertido en pastor y guardián del ser contra el elaborar objético y su medida; la caducidad de todo ente y de todo el mundo sujeto a la representación y a la conjunción de lo "realizable del elaborar y lo objético del mundo" (Heidegger).

La lectura que del poeta de las *Elegías* hace Heidegger es, desde un comienzo, crítica. Lo que Rilke llama lo abierto, y que entiende como el "espacio puro en el cual florecen infinitamente y se pierden las flores", Heidegger lo interpreta como la unidad de la naturaleza concebida como un flujo de vida permanente e inconsciente, soportado pasivamente por la criatura animal. Para Heidegger, lo abierto de Rilke no es más que el flujo primitivo de la vida con el cual la criatura se fusiona ciegamente. Tal apertura, en la que se reúnen Schopenhauer, Nietzsche y Freud, es en realidad un encerramiento del animal en su propia opacidad.

Heidegger reivindica lo recusado por Rilke. Pone en cuestión el lazo que une la vida humana con la vida animal y que lleva, según él, en nuestro tiempo, a una animalización del hombre. En el fondo, se trata de una crítica antihumanista que repudia una concepción primitiva de la unidad de la vida y entiende lo Abierto propiamente como rejilla del lenguaje.

Poesía y pensamiento vuelven ahora a divergir entorno a la valoración del lenguaje. Sea como una extensión nominalista de la Physis en el caso de Rilke, o bien, como una rejilla de lectura e instauración de sentido en Heidegger.

Finalmente, mencionemos a GeorgeTralk. En su ensayo sobre este poeta, publicado en el libro Unterwegs zur Sprache (traducido, respectivamente, como *De camino al habla* y *On the Way to Language*, 1953),

Heidegger encuentra renovados los misterios del alma y del espíritu (geistlicht), en un sentido de tránsito del pneuma antiguo, del "alma" cristiana al espíritu hegeliano. Para él, Trakl es heredero de Hölderlin. El solitario, el forastero, "poeta del occidente aún oculto, de una nueva generación renegada que sucederá a la actual". Trakl representa el intento de regresar a la aldea, la nostalgia por el lar perdido en la moderna sociedad industrial. La poesía de Trakl expresa así el tema de la casa, confianza en la memoria y la leyenda. En la obra de Tralk:

> El sentimiento sufre un desgarre: no sabiendo si es reflejo o cualidad del pensamiento y sus intereses esenciales y/o mundanos, el sentimiento queda impotente ante la parusía del pensamiento, captando, desde lejos, sus descubrimientos y sus apetencias por las esencias. Ante este espectáculo del eco remoto del pensamiento, el sentimiento se siente obligado a hablar, a querer decir lo que sintió que captó del pensamiento y sus revelaciones, con el resultado inevitable de que es incapaz de expresar del todo, lingüísticamente, aquello del pensamiento que logró hacer suyo. (TG)

En todos estos casos Heidegger parece seguir la historia de la tradición lírica alemana aún más que un concepto filosófico sobre la poesía. Heidegger no puede dejar de ser romántico. Su estudio sobre el poema *Germania,* por ejemplo, insiste en que Hölderlin es poeta de los alemanes. En la posterior conferencia de Roma esta *nuance* desaparece para ser Hôlderlin el "poeta de poetas".

Este romanticismo ineludible "insiste" en que los poetas hacen un ejercicio pensamental de su lírica ligado a pensar la nación. Proyecto teológico-político según expresión de Lacoue-Labarthe. Poesía y pensamiento coincidirían más en una arqui-ética que en una consideración adecuada del lenguaje. El *coraje* del poeta.

La metáfora de la casa del ser se agota al no decidir la ambigüedad de expresión. Lo dicho por Heidegger se refiere a la lengua. Su extensión al poema es efecto de la crítica posterior y anula la distancia problemática entre la lengua y el poema.

El diálogo interrumpido

In Heidegger's Germany, there is no place for Paul Celan.
Edmond Jabès

El caso Celan resulta, por lo anterior, crítico. La historia de estas relaciones ha sido descrita como la interrupción (necesaria) de un diálogo. El poeta conocía la filosofía de Heidegger y la apreciaba en lo que valía. Son múltiples los testimonios de su deseo de iniciar un diálogo en el que se viese la proximidad de sus orientaciones. En julio de 1967 Celan Visita a Heidegger en Todnauberg –*orchis und orchis enzeilt*– y marca este encuentro con su poema homónimo. Sin embargo, el personaje vinculado a los nazis le causaba antipatía. Por su parte, Heidegger se confesaba un profeso admirador de los escritos de Celan. El episodio nazi tiende su sombra sobra la figura del inocente pensador.

Heidegger, por su lado, leyó y comentó el poema *Todesfugue* de Celan, una de sus obras mayores. Pero más que un asunto de justicia política, la interrupción del diálogo tiene razones de orden filosófico en la concepción del poema.

Ambos emprenden la misma búsqueda pero uno "queda con un tratado de estudio, compatible con toda clase de claudicaciones morales, para el otro será el signo de lo interminable, pero también de lo estéril, de lo provisorio, de lo precario... la obligación de la propia vida como acontecimiento entre los hombres antes que entre libros o la majestad de la cátedra" (Frag.).

Me interesa resaltar la importancia del "diálogo interrumpido" más allá de los simples antagonismos políticos. La cuestión judía toma aquí aspectos específicos ligados a la concepción del lenguaje. La aproximación de Heidegger a Celan ya no es posible, en tanto el filosofo continúe inscrito en el romanticismo y la lectura hermenéutica tradicional, en el sentido expresado por Jean Bollack (S contra S).

Para Celan, la casa del ser debe ser, ha sido abandonada. Al refugio en la palabra hölderliniana, en la palabra antigua, el después de Auschwitz exige el descampado. La casa debe ser abandonada. Aquí la poesía supera a la filosofía que se queda en la protesta de Adorno. La nueva situación es

la de "un desierto en el que no hay ni siquiera lenguaje ¿las palabras (ya) no existen? ¿O son impronunciables?" (Frag.).

En el extremo el poema habla de ese estar, de ese ser-ahí, que solamente se despliega como lenguaje, pero un lenguaje que no existe (que no puede existir para nombrar el horror, por ejemplo) y, sin embargo, lo hace estar por nada y por nadie, sólo por (para) ti (yo) (Ibíd).

Pero precisamente, ese no lenguaje, esa prohibición del poema lanzada por Adorno fundamenta una expresión primera de la lengua, una polisemia anterior a todas las configuraciones de sentido. Más que la deconstrucción –de un texto prístino–, es el empuje inicial de las palabras, su grito-silencio.

Según esto, Celan es una suerte de Rimbaud. El balbuceo no se da después de la proferación y el agotamiento –la traición– de la palabra, sino antes de su fundación como sentido. Rimbaud abandona la poesía después de practicarla, Celan la funda antes del lenguaje, "anticipo de una realidad aun no aprendida" (Beda Alleman).

El poema ya no es un lenguaje superlativo "del alma para el alma". La hermenéutica de tradición goethiana debe ceder el lugar a la filología reivindicada por Nietzsche. El lenguaje debe permanecer en su oscuridad... sin aspirar a reducirse en una coherencia pensamental, por abstrusa que sea.

Pensar, lenguaje, poetizar

Vincular pensamiento y poesía requiere detenerse aún en la consideración sobre el concepto del lenguaje. La cuestión no es simple. La obstrucción que el lenguaje levanta entre pensamiento y poesía es un escollo que debemos sortear. Reduzcámonos por ahora con Heidegger, al habla, al lenguaje próximo, vivo, encarnado. ¿Pero de queé orden es esa encarnación?

Alberto Carrillo Canan en *Poesía Lenguaje e Interpretación en Heidegger* (PLI) pone de manifiesto la tupida red de conceptos que articulan en la obra de Heidegger al ente (ser) con el pensamiento. En mediación del "decir", "comprender", "interpretar" de un lado; y del otro, presentar, mostra(ción)n, mostrar, nombrar, la oposición pensamiento y poesía se mantiene como

dos vertientes de un mismo fluir que constituyen una unidad de lenguaje y pensamiento alusivos al ser sin poder reducirse la una a la otra. La filosofía de Heidegger parece dirigirse hacia un nuevo nominalismo. Nominalismo mántrico que, a la manera del haiku, afirma que la cosa está en la palabra que la nombra, que es ella.

El Lenguaje, el habla ordinaria, siendo en verdad la casa del ser, lo es sobretodo a través de las formas discursivas. Más que una epifanía del ser, éste se establece en su alienación en el ente. Discurso, retórica e ideología serían las instancias del habla.

Esbocemos ahora la exigencia que el poema le plantea a la lengua. Desde la unidad griega entre el logos y la manía, los senderos de Heidegger y los poetas parecen confluir en puntos fundamentales. En este sentido, Heidegger se refiere al poema como "el habla óntico-trascendental", o "interpretación circunvidente". Expresiones que desde el rigor parecen demasiado ingenuas.

Heidegger nos inicia en el pensamiento de una poesía que ya no es expresión de la situación sino "el surgir del habla apegado a la tierra". Lo meramente óntico-ontológico recibe ahora el nombre de poesía, mientras que lo específicamente ontológico recibe ahora el nombre de pensamiento. Además, Heidegger alude, a través de la imagen de la casa, al sentido espiritual del hogar como espacio en el que se produce la unidad espiritual de los seres humanos con las cosas. Es así como Heidegger realiza una lírica descripción de su hogar ideal, una granja, en la Selva Negra:

> Thus the failure of Heidegger not only to understand this specific poem by Celan, but also the eerie emptiness one is left with after reading his essays on Hölderlin's poetry. But, thus also the glow of understanding one feels when reading, say, Celan's poem on Hölderlin. A poem can only translate into another poem - maybe a completely other poem, in a completely other language, in a completely other century. (TMD)

La palabra de Celan, en cambio, sería "primera palabra", acto equiparable de nominación y creación del mundo. Aquí la sintaxis y el sentido –en el nivel del discurso– no son lo definitivo. Hablemos mejor de trazo, de marca, de "roturación" en el sentido de René Char.

¿Y si el diálogo interrumpido entre Celan y Heidegger exigiera un replanteamiento en los campos de la filosofía y la poética? O ¿un más allá, o más acá, de la hermenéutica? La exigencia de un retorno a Nietzsche y la filología. Entre la filología crítica y la hermenéutica filosófica (S contra S).

Como la advirtió A. Glucksman en su texto sobre Heidegger y Gadamer. "La alusión crítica al lenguaje como la casa del ser...Y, ¿si Celan nos quiere enseñar a vivir fuera de esa casa?"

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(TG) Benitez. "La tristeza del Geist". *L´Écriture philosophique.* Enero de 2004.

(EI) Vásquez Rocca, Adolfo. *Espacio e identidad. Poética de la memoria.*

(L´O) Dimattei, Jean François. "L´ouvert chez Rilke et Heidegger". *Noesis.* No 7.

(TMD) Translation at the mountain of death. Celan/Heidegger. Pierre Joris.

(CP) Lacoue-Labarhe, Philippe. "Le courage de la poesie".

(LTB) Marda, Nancy. "On language as the translation of being". *Diotima.* Vol 2 No 1.

(PLI) Carrillo Canan, Alberto. *Poesía, lenguaje e interpretación en Heidegger.*

(S contra S) Bollack, Jean. *Sentido contra sentido.* Madrid: Arena libros, 2004.

(Frag.) Goldszmit, Jorge Mario. "Fragmentos sobre Paul Celan". *Pensamiento de los confines.* N. 1, abril de 1995. Págs. 55-64.

QUINTA PARTE
El diálogo de Heidegger con la tradición metafísica

LA MARAVILLA DE LAS MARAVILLAS: QUE EL ENTE ES. WITTGENSTEIN, HEIDEGGER Y LA SUPERACIÓN "ÉTICO-PRÁCTICA" DE LA METAFÍSICA

FRANCO VOLPI

1. EL PROBLEMA

La metafísica es un escándalo: el escándalo de la filosofía. Pues, por una parte representa la razón por la cual la filosofía existe: la metafísica, si se acepta su definición tradicional, conduce a las cosas últimas, por las que los hombres han comenzado a hacer filosofía. Por otra parte, resulta difícil no sólo establecer su objeto –algo siempre buscado y que da lugar siempre a las aporías–, sino también decir lo que la metafísica es en cuanto tal.

Esto es así, por razones de principio o por razones históricas. En nuestros días, la metafísica ya no es algo inmediatamente evidente, pues hoy el espacio del saber está ocupado por la idea de que el único conocimiento digno de ese nombre es el de la ciencia. Esta convicción se ha arraigado no sólo en las ciencias y en su comprensión epistemológica, sino también en la filosofía misma, que habría debido más bien ponerla en cuestión. No es preciso ser nietzscheanos para creer que el mundo del que se ocupa la metafísica es –para decirlo con un neologismo creado por Nietzsche– un *Hinterwelt* [trasmundo], un mundo detrás del mundo real; en consecuencia, un mundo lejano, nebuloso, indefinido e indeterminado. Para evitar esta convicción, se ha inventado el concepto de "metafísica inductiva" (O. Külpe). Ésta –a diferencia de la "metafísica especulativa",

es decir, abstracta– se fundaría en hechos empíricos: un concepto por demás curioso, pues indica que se intenta salvar la metafísica a través de los hechos, es decir, precisamente a través de aquello que engendró su crisis. Como quiera que sea, estas ideas negativas han condicionado la evaluación contemporánea de la metafísica. El pensamiento filosófico actual parece haber alcanzado en este sentido los mismos resultados a los que ha llegado después de largo tiempo el sentido común. ¿Qué es, en efecto, la metafísica según la sabiduría popular? Varias expresiones bien conocidas testimonian la desconfianza general de la gente hacia esta disciplina, considerada en otro tiempo como la reina de las ciencias: la metafísica es "un menú de mil páginas sin nada para comer"; o bien "la tentativa de capturar un gato negro en un cuarto oscuro sin lograrlo jamás, pero exclamando cada tanto '¡lo hemos atrapado, lo hemos atrapado!'". Una buena parte de la filosofía contemporánea comparte –al parecer– esta opinión de la sabiduría popular. En una novela inacabada, un gran filósofo del siglo XIX nos ha descrito la situación paradójica del metafísico que vive en el mundo de su pensamiento, permaneciendo extraño al mundo real y al verdadero saber de éste. Había una vez un joven –nos cuenta– que parecía estar enfermo de amor, pero todos los que creían que estaba enamorado de una mujer, se engañaban. En verdad, se había enamorado de algo por completo diferente: amaba la filosofía, sobre todo, la metafísica, concebida no como un ocio o como una disciplina entre otras, sino como una profunda pasión, como una forma de vida que quisiera elegir y abrazar. "Si su frente pensativa se inclinaba como una espiga madura, no era porque escuchara la voz de su amada, sino porque escuchaba el murmullo secreto de sus pensamientos; si su mirada se volvía soñadora, no era porque codiciara la imagen de su dama, sino porque el movimiento del pensamiento se le hacía visible". Esto le procuraba casi un orgasmo especulativo: "Le gustaba partir de un pensamiento particular, subir a partir de éste por la escala de la implicación lógica, escalón tras escalón hasta lo más alto. Una vez alcanzado el pensamiento más alto, experimentaba una alegría indescriptible, un placer apasionado en precipitarse en caída libre en las mismas implicaciones lógicas hasta volver a encontrar el punto del que había partido".

Johannes Climacus –tal era su nombre– se había enamorado de la metafísica desde su infancia: la metafísica que los otros niños encontraban en los encantamientos de los cuentos o de la poesía, él la encontró en el ahogo de su fantasía, en la persecución rigurosa del movimiento incansable de sus pensamientos. De esta manera, de movimiento en movimiento, de abstracción en abstracción terminó por perder contacto con la realidad y volverse extraño al mundo. Un día fatal fue a dar en esta proposición: *de omnibus dubitandum est.* Este principio habría de marcarlo para toda la vida. Si se quiere llegar a ser filósofo y metafísico –se decía a sí mismo– es preciso comenzar por aquí. Esta máxima se convirtió para él en una tarea. Con el arma aguda de la dialéctica en la mano, comenzó a aplicar la duda a toda teoría, a todo tema o argumento que encontraba: atacaba toda proposición, cada accidente y cada predicado, atacaba incluso la realidad y el mundo entero, incluido él mismo.

Frente a la destrucción de toda certeza experimentó la peligrosidad de la metafísica. Pero no era ya capaz de desembarazarse de ella, como si un misterioso poder lo encadenara. Era una especie de vértigo: cuanto más intentaba apartarla de sí, tanto más era atraído por ella y en ella se precipitaba. Sin embargo, Johannes no estaba seguro de dudar a fondo. ¿Qué debía hacer para dudar verdaderamente? ¿Bastaba para ello un simple acto del pensamiento? ¿O acaso se debía comprometer en ello toda nuestra voluntad? ¿Y cómo? A continuación, descubrió esta dificultad ulterior: "Que alguien pudiera proponerse dudar, lo comprendía. Pero no llegaba a comprender cómo éste pudiera decírselo a otro. Pues si el otro no tenía el espíritu demasiado lento, podía responderle: 'Muchas gracias, pero disculpa si dudo igualmente de la verdad de esta afirmación que haces'". La farsa no terminaba ahí: "Si el primero le hubiera narrado a un tercero que ellos dos acordaban al respecto que debían dudar de todo, en realidad se habrían burlado de ese tercero, pues su aparente acuerdo no habría sido más que la expresión del todo abstracta de su desacuerdo". Esta máxima era como un gusano que lo carcomía todo; no se dejaba ni enseñar ni aprender verdaderamente: pues quien pretende tener por verdadera la duda y enseñarla, procura, en realidad, el dogma. La metafísica arroja a Johannes –y a nosotros con él– en una paradoja inextricable.

A partir de esta divagación kierkegaardiana se comprenden bien las razones de la larga huída lejos de la metafísica que constatamos después del fin del idealismo alemán y de la oncena *Tesis sobre Feuerbach* hasta nuestros días, y que caracteriza a la filosofía moderna y contemporánea. "¡La gran metafísica ha muerto!": tal es la divisa que vale para la mayoría de los filósofos contemporáneos, sean continentales o analíticos. Todos por igual tratan a la metafísica como a un perro muerto. Considerada la manera de pensar de los filósofos antiguos como obsoleta, ha sido barrida rápidamente por la manera moderna de pensar, que se quiere anti-metafísica y finalmente post-metafísica. De allí la voluntad de "superar" la metafísica, que encontramos tanto en la filosofía continental como en la filosofía analítica, claramente a partir de dos filósofos canónicos: Heidegger y Carnap.

En 1931/32, retomando una conferencia ofrecida en noviembre de 1930 en la Universidad de Varsovia, Rudolf Carnap publicó en la revista *Erkenntnis*, órgano oficial del *Círculo de Viena* que dirigía junto con Hans Reichenbach, el célebre artículo titulado "*Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*"// "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje" (*Erkenntnis*, II, 1931 [mayo de 1932], pp. 219-241]), en el que mostraba, desde la perspectiva del positivismo lógico, la necesidad de una "superación de la metafísica por el análisis lógico del lenguaje". Este fue el acto de bautismo de la aversión por la metafísica en la filosofía analítica contemporánea.

Heidegger, cuya lección inaugural de 1929 *¿Qué es metafísica?* fuera el blanco inmediato de la crítica de Carnap, al responder indirectamente a éste en su *Introducción a la metafísica* (1935), se embarcó a su vez en un esfuerzo radical por superar la metafísica, al que denomina *Überwindung der Metaphysik* y más tarde *Verwindung der Metaphysik* –indicando con este término la más profunda radicalidad de su gesto, que renuncia a todo elemento metafísico, incluso a ese residuo de voluntad que está contenido todavía en el término *Überwindung*. El pensamiento heideggeriano representa la oposición más radical a la metafísica en la filosofía continental.

En efecto, sin ignorar los destacables esfuerzos de ciertos pensadores contemporáneos por llamar la atención sobre el carácter inevitable de la problemática metafísica, hay que constatar que la filosofía de nuestro siglo ha tenido la tendencia a considerar la metafísica como un pseudo-saber

o, por lo menos, como algo sospechoso. E incluso cuando la filosofía ha llegado a tratar problemas tendencialmente metafísicos, se ha cuidado de declararlos tales. Se ha reclamado más bien la exigencia de "superar" la metafísica, sea en el plano histórico o en el plano empírico y lógico-analítico. Consideremos entonces más de cerca el problema de la "superación" de la metafísica, primero en la filosofía continental y después en la filosofía analítica[1].

2. La superación de la metafísica en el pensamiento continental

En la filosofía continental, la superación de la metafísica ha sido declarada sobre todo por razones esencialmente históricas. Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Heidegger y la Escuela de Franckfurt de Horkheimer y Adorno: estos no son más que los nombres principales de un catálogo que documenta la convicción de que la metafísica pertenece ya al pasado.

Entre los pensadores continentales contemporáneos, el que ha tenido, más que ningún otro, una muy viva conciencia de este problema, es sin duda Heidegger, quien ha declarado y sostenido en su labor filosófica la necesidad de superar la tradición de la metafísica de diversas formas:

1) En la época de *Sein und Zeit* a través de la idea de una destrucción fenomenológica de la ontología tradicional, teniendo en vista, en realidad, una fundación más radical de la filosofía en un proyecto que en 1919 llamaba "ciencia pre-teórica originaria", en 1923 "hermenéutica

1 Adopto esta distinción por comodidad, no obstante reconocer su carácter asimétrico. Véase, entre los primeros testimonios sobre el empleo de esta partición, el artículo "Filosofía analítica" de James O. Urmson, escrito para la *Enciclopedia del Novecento*, en el cual la filosofía analítica es opuesta, no a la filosofía continental, sino a la "filosofía sintética". De la bibliografía más reciente recomiendo ver el artículo de Kevin Mulligan en el *Times Literary Supplement* del 26-6-1998, que recuerda, entre otras cosas, la ocurrente broma de Bernard Williams: dividir la filosofía en filosofía analítica y filosofía continental –dice Williams– equivaldría a dividir a los autos en autos japoneses y autos de tracción trasera. Sobre la cuestión de la superación de la metafísica véase, en general, el texto *Die Überwindung der Metaphysik. Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie* de Walter Schweidler.

de la facticidad", más tarde "analítica de la existencia" y "ontología fundamental" y en 1929 incluso "metafísica del *Dasein*".

2) En la época del "giro" Heidegger radicaliza este proyecto en la idea explicita de la "superación de la metafísica" (*Überwindung der Metaphysik*), procurando definir los rasgos esenciales que caracterizan la estructura especulativa e histórica de la metafísica, a saber: la "ontoteología", determinada profundamente por el aristotelismo, y la "subjetividad", reconducible al platonismo.
3) En su último pensamiento llega a la tesis del fin de la metafísica, la que se habría metamorfoseado ya en la esencia de la técnica moderna: ésta sería, pues, la consumación de la metafísica, y a su vez, la metafísica sería la prehistoria de la técnica. Frente a la metamorfosis de la metafísica en la técnica moderna, Heidegger recomienda la actitud de la *Verwindung*: una variación de la *Überwindung* que quiere indicar que la metafísica está efectiva y definitivamente superada sólo cuando se la abandona a sí misma *sin pretender cambiar nada en ella*, cuando se sale de ella como se sale de una enfermedad o como se supera una crisis, asumiéndola y abandonándola a sí misma.

Lo que es preciso subrayar, sin entrar en los detalles de la cuestión, es la ambigüedad del diagnóstico heideggeriano: la reivindicación de la exigencia de una "superación" o de un "sobreponerse" a la metafísica, llegada a su fin y metamorfoseada en la esencia de la técnica, puede ser leída, al mismo tiempo, como una toma de conciencia de la importancia de la metafísica. Es precisamente con ella que adviene la decisión fundamental de Occidente que lleva a la técnica moderna, como si la metafísica debiera ser pensada como fundamento epocal de nuestro mundo. En apoyo de esto, resulta fácil subrayar que la superación heideggeriana de la metafísica toma la forma de una travesía radical a través de los momentos fundadores de la metafísica, una confrontación y una explicación reconciliada con lo que es esencial en ella. No hay duda, pues, de que la obra de Heidegger habrá llamado principalmente la atención sobre el problema de la metafísica. Y no es casual que haya sido de manera más o menos directa el inspirador

de algunos de los estudios más importantes consagrados al examen de la estructura de la metafísica o al análisis de sus principales momentos[2]. Sucede con Heidegger más o menos lo que con Kant: se advierte en general su rechazo de la metafísica, sin tener en cuenta que esconde en verdad una "reforma de la metafísica".

Más recientemente, hemos asistido a otro ataque contra la metafísica emprendido por el pensamiento continental, a saber: el ataque de Jürgen Habermas en su *Pensamiento postmetafísico* [*Nachmetaphysisches Denken*] (Habermas, 1988). Siguiendo la oposición a la metafísica tradicional que caracteriza a la teoría crítica de la Escuela de Franckfurt[3], Habermas quiere enterrar la metafísica como una forma de pensamiento anticuado que no está ya a la altura de los problemas de nuestro tiempo. La metafísica llevaría inscripta en su frente, por así decir, su impracticabilidad para el pensamiento contemporáneo. Es lo que evidenciarían de manera muy clara algunos de sus rasgos característicos:

1) Su intento de una captación comprehensiva del todo; de allí, su esfuerzo por alcanzar la identidad de ser y pensar.
2) Su nostalgia del absoluto y su aspiración a ocupar el lugar tradicional de la filosofía primera, y esto sobre el fundamento de un sujeto determinado como conciencia que en la época moderna debe asegurar la fundación inconmovible.
3) En fin, la determinación fuerte, de alto perfil, de la filosofía que ella concibe como *theoria* (Habermas 1988, 36-40).

---

2 Entre los estudios de discípulos directos de Heidegger hay que mencionar a *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* de Gustav Siewerth, a *Substanz, System, Struktur* de Heinrich Rombach, quien a partir de Heidegger desarrolló el proyecto de una "historia fundamental" (*Fundamentalgeschichte*) en la que "substancia", "sistema" y "estructura" representan las tres estructuras fundamentales correspondientes a la metafísica medieval, moderna y contemporánea; y a *Topologie der Metaphysik* de Heribert Boeder. Véanse igualmente, los trabajos de Karl-Heinz Volkmann-Schluck *–Die Metaphysik des Aristoteles–*, y el curso universitario de Fridolin Wiplinger, editado póstumamente por Peter Kampits, bajo el título de *Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung* en 1976.

3 Véase el curso universitario de T. W. Adorno, recientemente publicado en 1998 bajo el título: *Metaphysik. Begriff und Probleme* (1965).

Esta caracterización es seguramente sumaria, pero suficiente a ojos de Habermas para concluir que la metafísica ya está destinada a pertenecer a la galería de los errores del pasado. Hoy –replica–:

1) La ilusión de poder comprender la totalidad ha sido abandonada, y se ha resignado a practicar una racionalidad de perfil bajo, de corte procedimental y no substancial, falibilista y no fundacionista; se ha renunciado, adoptando una actitud acorde con nuestra finitud, a creer que el saber filosófico pueda elevarse al nivel de lo absoluto.
2) Se ha pasado igualmente del primado de la perspectiva del sujeto como conciencia, que garantizaría un saber epistémico universal, a la perspectiva de la intersubjetividad del lenguaje y la comunicación.
3) En fin, la dicotomía tradicional entre teoría y práctica y la asignación del primado a la actividad contemplativa no tiene ya sentido, pues en el mundo moderno han cedido su lugar a un nuevo fenómeno, el fenómeno del trabajo (Habermas 1988, 41-42).

Es preciso subrayar que Habermas parece identificar implícitamente la metafísica con sus expresiones modernas, sean racionalistas (Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff) o sean idealistas (Fichte, Schelling, Hegel). Toma –según parece– la *pars pro toto.* Esto es porque el blanco identificado por su crítica no es tanto el pensamiento metafísico antiguo o medieval; en la actualidad éste es, por así decirlo, inoperante y sería un exceso de celo el querer derrotarlo. Su blanco polémico está constituido, más bien, por las tentativas contemporáneas de rehabilitar la metafísica contra el "espíritu de la época", contra el *Zeitgeist.* Para Habermas, se trata de tentativas vanas, incluso si reaparecen periódicamente, en particular en la filosofía alemana de este siglo: él mismo recuerda las empresas de Carl Stumpf (*Die Wiedergeburt der Philosophie*, 1907), de Peter Wust (*Die Auferstehung der Metaphysik*, 1925), y de Nicolai Hartmann (*Grundlegung der Ontologie*, 1935). En la misma dirección,

es decir, a contracorriente del espíritu de la época, y resolviéndose en un mismo inevitable fracaso, se encaminan según Habermas las tentativas actuales de Robert Spaemann y, sobre todo, de Dietrich Henrich (Ver: Habermas 1985, 898-905)[4].

Al decir esto, Habermas hace referencia, en realidad, a una constatación general que casi todos comparten, a saber: que la metafísica se ha convertido hoy en un camino imposible de tomar y que es preciso, por tanto, pasar a un pensamiento post-metafísico. Pero incluso si todos acuerdan sobre este punto, el diagnóstico de Habermas suscitó en Alemania una viva reacción tendiente a socorrer la metafísica. En particular, Dieter Henrich, al referirse al *status* de la metafísica moderna, criticó en doce tesis la apresurada despedida anunciada por Habermas (Dieter 1987, 11-43)[5].

No se trata de examinar aquí los méritos de tal controversia, basta notar que el debate, una vez desatado, incluso si se ha desarrollado por un breve espacio de tiempo, ha llamado la atención sobre la metafísica, y esta atención se ha ampliado a continuación alcanzando debido a fenómenos concomitantes.

En principio, por la fortuna que ha conocido en Alemania el giro metafísico iniciado en el marco de la filosofía analítica, y que ha encontrado allí mismo su expresión *avant la lettre* en la atención puesta en la problemática ontológica, *via* Heidegger, por Ernst Tugendhat (Tugendhat 1976). Luego, por una feliz coincidencia: casi en el mismo momento en que se desarrollaba el debate recién mencionado, una serie de estudios se encargó de ir al fondo histórico del problema; en otros términos, de analizar desde un punto de

4 Habermas hace alusión a Robert Spaemann–Reinhard Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper, München 1981, y a Dieter Henrich, *Fluchtlinien*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982; *Ibid.*, *Selbstverhältnisse*, Reclam, Stuttgart 1982.

5 Véase el volumen *Metaphysik heute?* Editado por Willi Oelmüller, y con las contribuciones de Hans-Michael Baumgartner, Ruth Dölle-Oelmüller, Carl-Friedrich Geyer, Peter Koslowski, Wolfgang Kraus, Hermann Krings, Hermann Lübbe, Odo Marquard, Reinhart Maurer, Rainer Piepmeier, Hans Poser, Thomas Rentsch, Manfred Sommer, Alexander Schwan, Rainer Specht, Hansjürgen Staudinger, Franz Josef Wetz, Walther Ch. Zimmerli y Raimar Stefan Zons. La crítica más severa ha sido pronunciada por Manfred Riedel en *Grenzlagen. Zur Ortsbestimmung der deutschen Philosophie* en 1988.

vista histórico los pasajes-clave de la metafísica. Me refiero –dejando de lado otros estudios más antiguos[6]– a las investigaciones de Rolf Schönberger y de Ludger Honnefelder sobre la ontología medieval (Schönberger 1986, Honnefelder 1990), a las de Theo Kobusch sobre la relación entre ontología y lenguaje (Kobusch 1987) o las de Panajotis Kondylis sobre la crítica de la metafísica en la época moderna (Kondylis 1990).

En este punto, es casi obligado abrir un paréntesis en lo que concierne a la presencia de la cuestión metafísica en la cultura filosófica francesa, a fin de subrayar la importancia de los estudios de Pierre Aubenque y de sus discípulos en la dirección por ellos abierta de investigación histórico-especulativa[7]. Desde principios de los años sesenta, en su conocido trabajo sobre la cuestión del ser en Aristóteles, Aubenque llamó la atención sobre el carácter problemático de la metafísica, poniendo en evidencia las aporías de la que Aristóteles llama *la ciencia del ser en cuanto ser*, e intentando comprender qué han sido la ontología, la teología y la metafísica para el pensamiento occidental en su demarcación y en su relación recíproca (Aubenque 1962). Se puede reconocer fácilmente el interés especulativo que inspira este trabajo sobre la tradición del aristotelismo: es la exigencia de comprender lo que Aubenque definió, con un término tomado de Heidegger, la constitución "onto-teológica" de la metafísica.

Como se sabe, Heidegger ha interpretado la génesis del término "metafísica" declarando que tiene su origen en una "indecisión filosófica de fondo", a saber: la indecisión filosófica en la que se vio Andrónico de Rodas cuando no supo encontrar ningún lugar en donde situar la ciencia aristotélica del ser en cuanto ser, en el contexto del sistema del saber helenístico que prevé una tripartición de la filosofía en lógica, física y ética. Desde

---

6 Ver los trabajos de Julius Stenzel *Metaphysik des Altertums*, y los de Alois Dempf *Metaphysik des Mittelalters*, aparecidos en el *Handbuch der Philosophie* (Oldenburg, München-Berlin, 1934). De este último véase el volumen póstumo titulado *Metaphysik. Versuch einer problemgeschichtlichen Synthese*. Véase también el texto de Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik.*

7 Para una primera orientación ver *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque.* Ed. Rémi Brague, Jean-François Courtine, P.U.F., París 1990.

finales de los años veinte, Heidegger sostuvo la tesis de que la metafísica se constituye esencialmente como "onto-teología": la investigación sobre el ente en cuanto tal que ella ha llevado a cabo, se configura ya sea como investigación de lo que es común a todo ente, es decir, como ontología, la cual es una ciencia formal (*on katholou* = *koinon*), ya sea como investigación del ente más elevado, es decir, como teología, que es una ciencia causal (*on katholou* = *akrotaton on*).

Como *ontología*, declarando la polisemia del ser, la metafísica aristotélica reconoce la multiplicidad de la realidad, acepta como factor positivo la irreductibilidad de lo múltiple a un único principio y se propone como un pensamiento de las diferencias, de las diversidades, de la pluralidad. En el marco de la ontología aristotélica el ser no es pensado como unívoco, sino siempre según la articulación de sus múltiples significaciones y de sus diversas regiones. En consecuencia, teoriza la necesidad de tipos de saber diferentes que analicen la realidad en sus múltiples aspectos, según las diferentes perspectivas y en vista de finalidades diversas.

Como *teología,* considera posible el estudio científico de las realidades supremas, divinas. Por ella, Dios hace su entrada en la filosofía, aunque no es ya más "narrado" en el mito o "revelado" en la religión, sino considerado y estudiado como ser supremo susceptible de una investigación racional. La metafísica, en tanto que teología, se ocupa de lo divino por derecho propio, obteniendo por vía de la argumentación racional un concepto propio de Dios, sin tomar las representaciones de la mitología o de la religión. Engendra la teología especulativa, es decir, filosófica, conceptual. Ciertamente, se puede objetar que de esta manera Dios entra en la filosofía como *summum ens*, pero en tanto tal deja de hablar en primera persona: lo que tiene que decir se traduce en el lenguaje de la metafísica y de la filosofía. En el horizonte de la metafísica hace efectivamente su entrada en la filosofía, pero para salir de allí inmediatamente.

En tanto *lógica*, la metafísica no es un tipo de saber intuitivo o inspirado, sino que se despliega según las modalidades de la argumentación racional, específicamente, siguiendo la forma por excelencia de ésta; es decir, la dialéctica en el sentido aristotélico del *ars bene disserendi* (y no en el sentido moderno, hegeliano, de lógica o sistema de la contradicción).

La escuela de Aubenque ha producido importantes estudios que profundizan los momentos cruciales de la "onto-teología", en particular, sus orígenes en Aristóteles y el giro representado a inicios de la época moderna por la metafísica de Suárez: se trata de la monografía sobre Aristóteles de Rémi Brague (Brague 1988) y la de Jean-François Courtine sobre Suárez (Courtine 1990). Hay que mencionar igualmente en este contexto los estudios de Jean-Luc Marion que definen cómo actúa la cuestión de la onto-teología en el pensamiento de Descartes (Marion 1975, 1981, 1986).

La cuestión que se plantea en este punto es la de saber si la constitución onto-teológica de la metafísica, tomada de la ciencia aristotélica del ser en cuanto tal, es una determinación originaria o si no es más que una derivación de la que Hans Krämer ha llamado la "metafísica del espíritu" y de la que la doctrina no escrita de Platón –rehabilitada por la escuela de Tubinga, esto es, por el propio Krämer, Konrad Gaiser y Thomas A. Szlezák– proveería la formulación sistemática capital. Más allá de la separación entre el plano del ser y el plano del devenir, entre lo inteligible y lo sensible, entre el espíritu y la naturaleza, el núcleo de esta enseñanza esotérica, que conocemos gracias a los testimonios de discípulos directos de Platón –a saber: Espeusipo, Jenócrates y Aristóteles– consiste en una doctrina de la trascendencia, específicamente en la teoría de principios que se sitúan más allá del ser (*epekeina tes ousias*) y que lo constituyen: lo Uno y la Díada, de donde deriva la unidad y la multiplicidad.

A la luz de la metafísica platónica, estructurada según la doctrina de los principios, se advierte, en efecto, en qué sentido la historia de la filosofía occidental puede ser re(con)ducida –según el enunciado de Whitehead– a una "serie de notas al margen de Platón". El primer filósofo que por ello fue puesto en una nueva perspectiva es Aristóteles, quien no se presenta ya como filósofo de la inmanencia opuesto a Platón como pensador de la trascendencia –tal era la oposición clásica figurada por Rafael en la *Escuela de Atenas,* en la que Platón señala con su dedo el cielo mientras sostiene en su mano el *Timeo*, en tanto que Aristóteles, con la *Ética a Nicómaco* bajo el brazo, dirige su mano hacia la tierra–. En la nueva perspectiva, el sistema de Aristóteles aparece como uno de los sistemas derivados de la doctrina de Platón, en la que se intenta pensar la unidad de trascendencia e inmanencia,

inteligencia y sensibilidad, espíritu y naturaleza. El estudio del Platón esotérico sugiere igualmente un escenario nuevo para lo que concierne a la congruencia entre la metafísica griega, la posibilidad de una "filosofía cristiana" y, finalmente, otras tradiciones –a las que cabe hacer alusión remitiendo a la idea de la metafísica mediada por René Guénon–.

3. La superación de la metafísica en la filosofía analítica

En cuanto a la filosofía analítica, se sabe con qué hostilidad ha considerado, al menos en el principio, todo cuanto se presentara como metafísica. El artículo de Rudolf Carnap sobre *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* ha inspirado largamente la actitud del neo-positivismo y de la filosofía analítica hacia la metafísica, considerada como un pseudo-saber que se sirve ya sea de conceptos vacíos a los que no corresponde ningún significado verificable, ya sea de proposiciones inconsistentes desde el punto de vista sintáctico. Se sabe que en las discusiones del Círculo de Viena, cuando alguien proponía un razonamiento inconsistente se lo rechazaba diciendo simplemente: "¡eso es metafísica!"

Pasado cierto tiempo, constatamos en tal sentido que la filosofía analítica vuelve sobre sus pasos. Depuso su actitud anti-metafísica originaria, procurando elaborar una comprensión positiva del saber metafísico. Se puede citar el caso de un filósofo de la ciencia representativo como Popper, formado en la atmósfera del neo-positivismo del Círculo de Viena, que ha asignado explícitamente a la metafísica una función productiva en la génesis de nuevos paradigmas científicos: ciertas metafísicas anticiparían, si bien de manera intuitiva y no falsable, las tesis y las teorías a las que la ciencia daría a continuación una formulación rigurosa, fundada en argumentaciones racionales. Impresionado sin duda por la posición de Popper, Carnap mismo, "gracias a sucesivos análisis más prudentes", atenuó su crítica de la metafísica precisando que la tesis sobre la inconsistencia de las proposiciones metafísicas no se aplica:

1) A los metafísicos que mantuvieron un contacto estrecho con la ciencia de su época, como Aristóteles o Kant.

2) A las explicaciones metafísicas nacidas a partir de la experiencia a través de abstracciones y de generalizaciones demasiado audaces, pero que, sin embargo, representan una anticipación de explicaciones científicas.
3) A las metafísicas "inductivas", que se basan en los conocimientos empíricos y concluyen de ellos sistemas cosmológicos[8].

En el corazón mismo de la filosofía analítica en sentido estricto, un pensador como Strawson, introdujo en *Individuals* (1959) una distinción de principio entre dos tipos de metafísicas: las metafísicas revisionistas y las metafísicas descriptivas, asignando a estas últimas una función positiva.

Se advierte, con todo, que el concepto de metafísica es tomado en todos estos casos en un sentido mínimo, y por tanto, no como discurso sobre las realidades supremas de otro tiempo –Dios, el alma inmortal, el mundo–, sino como descripción filosófica de la realidad, como ontología de los objetos o de los eventos. Es, evidentemente, el caso de la metafísica descriptiva de Strawson o, más recientemente, de la ontología *reísta* que se inspira en el pensamiento del último Brentano y que ha sido desarrollada por Roderick Chisholm, Kevin Mulligan, Barry Smith y Peter Simons[9].

Se comprenden entonces las razones que han conducido a Hilary Putnam, en *Renewing Philosophy* (1992), a declarar que la filosofía analítica se ha vuelto el más importante movimiento a favor de la metafísica en la escena filosófica mundial.

4. Wittgenstein, Heidegger, Carnap y la metafísica

Pero para explicarse verdaderamente el problema de la metafísica y de su superación en la filosofía analítica, hay un pasaje inevitable que está en el origen de esta nueva actitud de pensamiento: es el pasaje Wittgenstein.

Lamentablemente, la actitud de Wittgenstein frente a la metafísica no es ni simple ni unívoca, sino más bien problemática y atormentada: en pocas palabras, difícil de captar. Está signada por un dilema de fondo

8 Veánse las réplicas de Carnap a sus críticos, en particular a Paul Henle y a Karl Popper, en *The Philosophy of Rudolf Carnap* de 1963; véanse igualmente las precisiones de Carnap en *Remarks by the Author.*

9 Ver el *Handbook of Metaphysics and Ontology*, editado por Hans Burckhardt y Barry Smith en 1991.

que se puede poner en evidencia con la ayuda de una observación de Wittgenstein concerniente a Heidegger, que merece ser mejor considerada de lo que se lo ha sido hasta el presente. Los especialistas en Wittgenstein la conocen[10], pero no le han dado demasiada importancia ni han cuestionado la interpolación que ha sufrido de parte de quienes habrían debido custodiar su integridad.

Se trata de una breve observación hecha por Wittgenstein el 30 de diciembre de 1929 en casa de Moritz Schlick en Viena, y que fue registrada por Friedrich Waismann y publicada tras la muerte de aquél. He aquí el texto:

> *A propósito de Heidegger*
>
> Lunes 30 de diciembre de 1929 (en lo de Schlick)
>
> Me puedo imaginar muy bien lo que Heidegger entiende por ser y angustia. El hombre tiene el impulso de arremeter contra los límites del lenguaje. Piense, por ejemplo, en el asombro de que algo exista. El asombro no puede expresarse en forma de pregunta, ni tampoco hay respuesta para él. Cualquier cosa que podamos decir debe, *a priori*, considerarse solamente como sin-sentido. A pesar de todo, arremetemos contra los límites del lenguaje[11]. Este hecho lo vio también Kierkegaard y lo describió en forma similar (en términos de arremeter contra la paradoja)[12]. Este arremeter contra los límites del lenguaje, es la *ética*. Considero esto de la mayor importancia para poner fin a toda la palabrería sobre la

10 Ver como ejemplo, el texto de Allan Janik y Stephen Toulmin *Wittgenstein's Vienna*; el texto de Thomas Rentsch *Wittgenstein und Heidegger. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, el cual discute críticamete la observación; y Ray Monk *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*. Véase también para una idea general y para una bibliografía sobre la cuestión el texto de Luigi Perissinotto *Heidegger e Wittgenstein. Quarant'anni di studi* y también el de David A. Cooper *Wittgenstein, Heidegger and Humility*.

11 "Lo místico es el sentimiento del mundo como totalidad limitada" (*Tractatus logico-philosophicus* 6, 45); "Tengo la conciencia tranquila, pase lo que pase, nada puede dañarme" ("Lecture on Ethics", *Philosophical Review*, 34, 1965, p. 8).

12 "¿Qué es ese dominio no conocido contra el que en su paradójica pasión se da el intelecto y que confunde al hombre en su conocimiento de sí? Es lo desconocido. [...] Es el límite al que se llega siempre" (Kierkegaard 1925).

ética –si hay conocimiento en la ética, si existen los valores, si se puede definir el Bien, etc. En ética, constantemente se trata de decir algo que no concierne ni puede nunca concernir a la esencia del asunto. A *priori*, es cierto que cualquiera que sea la definición que demos del Bien, es un malentendido suponer que la formulación corresponde a lo que realmente queremos decir (Moore). Pero la tendencia, el arremeter, *apunta hacia algo.* Es *esto* lo que sabía San Agustín cuando dijo: "Pero ¿cómo, canalla, no quieres decir ningún sin-sentido? ¡Dilo, no hace nada!"[13].

Esta observación de Wittgenstein fue conservada por Friedrich Waismann, quien la había anotado en los cuadernos en los que registraba las discusiones que tenían lugar durante los encuentros de Wittgenstein con algunos miembros del Círculo de Viena. Las notas fueron autorizadas hasta un cierto momento por el propio Wittgenstein, pero fueron publicadas sólo después de la muerte de Waismann (Oxford, 1959). La observación a propósito de Heidegger fue publicada por primera vez en enero de 1965 en la *Philosophical Review* (LXXIV, pp. 3-27) en el original alemán y en traducción inglesa de Max Black, con la aprobación de los albaceas Elisabeth Anscombe, Rush Rhees y Georg von Wright. Apareció como apéndice a la *Lecture on Ethics*, la legendaria conferencia dada por Wittgenstein en la asociación *The Heretics* de Cambridge, y escrita entre septiembre de 1929 y diciembre de 1930. Tanto la conferencia como la observación sobre Heidegger fueron recogidas en 1966 en el volumen *Lectures and Conversations on Ethics, Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (Blackwell, Oxford).

Lo que resulta sorprendente es que, tanto en la revista como en el volumen, la observación no ha sido publicada íntegramente, sino que ha sido censurada la referencia a Heidegger. De este modo, se ha borrado el título *Zu Heidegger* [*Sobre Heidegger*] y la declaración introductoria que dice: "Me puedo imaginar muy bien lo que Heidegger entiende por ser y angustia". *Nota bene*: esta declaración determina el sentido general de la observación completa, ya que indica que lo que Wittgenstein dice a propósito de arremeter contra

13 Ver *Confessiones* I, 4: "et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt". [Se trata de una proposición que Wittgenstein gustaba citar y que traducía libremente en sus conversaciones con su discípulo Maurice Drury, del siguiente modo: "¡Ay de los que nada dicen de ti, sólo porque los charlatanes dicen muchos sin-sentidos!" (Rhees 1984, 90).

los límites del lenguaje y del asombro frente a la existencia de las cosas se refiere a la doctrina heideggeriana.

La censura fue descubierta una vez que las notas de Waismann fueron publicadas íntegramente, tras su muerte, con el comentario de Brian McGuinness, quien las editó en el volumen III de las obras completas, bajo el título: *Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann* (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1967)[14]. Como quiera que sea, esta censura se expone a toda suerte de críticas y de suposiciones, y hay que decir que se habría esperado de parte de los *trustees* un comportamiento filológico menos descuidado. En cuanto al contenido, claramente el objeto de la metafísica, se imponen al menos tres consideraciones:

1) En principio resulta interesante que Wittgenstein –con Frege, el principal inspirador de la filosofía analítica– se pronunciara a propósito de Heidegger, el pensador continental sin duda más alejado y antitético en relación a la actitud analítica, que era considerado por los neo-positivistas como el paradigma negativo de lo que absolutamente se debe evitar hacer en filosofía.

La observación de Wittgenstein, que data de 1929, se cuenta entre las primeras reacciones al éxito de Heidegger tras la aparición de *Ser y tiempo.* No fue la única: hubo inmediatamente en los círculos analíticos y neo-positivistas dos reacciones ulteriores: la de Gilbert Ryle, en una reseña de *Ser y tiempo* escrita para la revista *Mind* (XXXVIII, 1929, pp. 355-370)[15], que alterna los juicios positivos con una actitud esencialmente crítica[16]; y la ya citada de Rudolf Carnap, que atacó la lección inaugural de Heidegger

14 Simultáneamente en edición inglesa: Blackwell, Oxford 1967. La observación *Zu Heidegger* se encuentra en las pp. 68-69, precedida por la observación *Anti-Husserl* y seguida por una sobre Dedekind. Véase igualmente la edición estadounidense con comentarios de Michael Murray en *Heidegger and Modern Philosophy. Critical Essays*, Yale University Press, New Haven-London 1978, pp. 80-83.

15 En *Collected papers*, vol. I, London: Hutchinson 1971, pp. 200-214.

16 Posteriormente, Ryle superará esta vacilación al profundizar en el estudio de *Ser y tiempo* y desarrollar en *The Concept of Mind* (1949) una crítica del dualismo cartesiano entre mente y cuerpo, que presenta ciertas analogías con la crítica de Heidegger.

¿Qué es metafísica? en el artículo sobre *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*[17].

2) Aunque muy breve, la observación de Wittgenstein es fundamental porque aporta desde el punto de vista analítico un sentido positivo a dos conceptos cardinales de *Ser y tiempo* y de *¿Qué es metafísica?,* a saber: "ser" (*Sein*) y "angustia" (*Angst*). Al establecer igualmente una relación con Kierkegaard y San Agustín, filósofos ambos determinantes para Wittgenstein, la observación se dirige al centro de un problema inevitable en nuestro contexto, a saber: el problema de la motivación ética que está en el fundamento de la metafísica, de su imposible tendencia a expresar lo inexpresable. Dicho de otra manera, la cuestión de la relación entre la ética y la metafísica, entre la filosofía práctica y la filosofía teórica.
3) Esta toma de posición favorable es aún más evidente si se la compara con el menosprecio del pensamiento de Heidegger que prevalecía en el Círculo de Viena, en donde se consideraba el lenguaje de Heidegger como el paradigma del empleo incorrecto de la semántica y de la sintaxis. Pero es precisamente la trasgresión lingüística heideggeriana, blanco de la polémica neo-positivista carnapiana, lo que Wittgenstein parece apreciar como un "arremeter contra los límites del lenguaje" que equivalía para él a la ética como motivación originaria de la tendencia metafísica inherente al hombre. La observación de Wittgenstein obliga, pues, a pensar de nuevo la relación entre la comprensión lógica del mundo y la comprensión ético-metafísica.

---

17 En un *postscriptum* a su artículo, Carnap menciona dos ulteriores reacciones a la lección inaugural de Heidegger: la de Oskar Kraus, un discípulo de Franz Brentano, y de Anton Marty en una conferencia en la radio el 1 de mayo de 1930, *Über Alles und Nichts*, publicada luego en *Philosophische Hefte*, II, 1931, p. 146, y la del matemático David Hilbert en la conferencia *Die Grundlegung der elementaren Zahlenlehre,* dictada en el mes de diciembre de 1930 en la Sociedad Filosófica de Hamburgo y publicada en *Mathematische Annalen*, CIV, 1931, p. 493 ("Encuentro en una conferencia filosófica reciente esta proposición: "La Nada es la negación absoluta de la totalidad del ente". Esta proposición es instructiva porque, a pesar de su brevedad, ejemplifica todas las principales violaciones que cabe hacer de los principios establecidos por mi teoría axiomática"). –Años más tarde se tendrá igualmente la reacción de Alfred Jules Ayer en *Language, Truth, and Logia* (1936), pero su conocimiento de Heidegger depende de Carnap. Ayer ha profundizado luego su análisis de Heidegger en sus "Reflections on Existentialism".

Pero, ¿cuáles son las doctrinas heideggerianas a las que Wittgenstein hace alusión cuando declara comprender bien el sentido de los términos heideggerianos "ser" y "angustia"? ¿Qué es lo que llama su atención en sentido positivo y negativo?

Evidentemente, Wittgenstein hace alusión a la doctrina heideggeriana según la cual la angustia (*Angst*), distinguida del miedo (*Furcht*) que es siempre causado por un factor determinado, debe ser comprendida como un estado del espíritu, una disposición o un temple fundamental (*Grundstimmung*), en el cual el *Dasein* pierde el sentido cotidiano y familiar del ente en su totalidad y se encuentra por ello arrojado y cara a cara con la nada. En este sentido, la angustia tiene una función ontológica reveladora en la medida en que abre el *Dasein*, más que toda teoría filosófica, a la experiencia del ente en su totalidad, y también en el sentido negativo de una pérdida de significación que lo conduce a la experiencia de la verdadera nada (y no a la nada obtenida por la simple negación lógica de la totalidad del ente). Es una tesis que Heidegger presenta en *Ser y tiempo*, §§ 40 y 68 b, y que profundiza en *¿Qué es metafísica?*

En cuanto a lo que llama la atención de Wittgenstein, se pueden plantear dos conjeturas. Lo que lo atrae es probablemente la nueva manera heideggeriana de concebir la motivación original de la que surge la interrogación filosófica y, de allí, la actitud metafísica que va más allá del ente en el sentido cotidiano para interrogar su ser; es la relación que de esta manera Heidegger establece entre la "angustia" y la posibilidad de experimentar el "ser". Efectivamente, la novedad introducida por Heidegger consiste en que no intenta definir la metafísica en términos historiográficos, en las formas y figuras bajo las que a la vez se ha presentado, sino que intenta determinarla en su esencia. Ahora bien, es propio de la metafísica precisamente el interrogar por el *ente en cuanto ente*, por consiguiente, no en tanto que se presenta bajo tal o cual aspecto particular, sino *en relación a su ser*. La metafísica supera la consideración natural del ente en su inmediato darse cotidiano y "salta" hacia una actitud filosófica. La cuestión que se plantea es la de saber qué es lo que provoca este salto de una actitud a otra.

En la tradición se ha interpretado este paso de diferentes maneras. Según la fenomenología husserliana, por ejemplo, a la que Heidegger se remite y se opone a la vez, se pasa de la actitud natural inmediata a la actitud filosófica (fenomenológica) a través de la *epojé*, esto es, por un ejercicio técnico, por una suerte de "ficción" o experimento mental que el filósofo profesional efectúa y por la que pone entre paréntesis la visión cotidiana del mundo y captura, en su fundamento, las operaciones secretas necesarias para constituir nuestra experiencia del mundo, pero que en la actitud natural no resultan visibles.

En Heidegger, por el contrario, la motivación a filosofar no surge de un acto intelectual superior tan sofisticado como la *epojé* fenomenológica, sino que es provocada por una especie de *conversión* que se produce en lo profundo del ser humano, en las capas más profundas de la realidad y que lo impulsa a interrogarse y a poner en cuestión las cosas y su sentido. La experiencia del ente en su totalidad, de la que surge la pregunta concerniente a su *quid est* y a su modo de ser, no se forma según Heidegger en un horizonte simplemente teórico, es decir, cuando la cuestión sobre el ente en su totalidad es planteada en términos neutros, constatativos y veritativos. Es verdaderamente radical sólo allí donde el cuestionamiento resulta de una problematización que compromete al *Dasein* entero, cuando es engendrado, no por un acto de la voluntad particular, sino por algo que surge de su *Stimmung* fundamental: entonces, "en el momento en que menos se lo espera", todo aparece a una luz diferente y el sentido familiar del ente se desvanece, cambia o se invierte. La *Stimmmung* que procura este involucramiento y esta experiencia es para Heidegger la angustia, que él explota entonces en su función ontológicamente reveladora. Si la interrogación metafísica del ente tiene su origen en este nivel profundo, concierne entonces a la realidad humana en su totalidad y puede alcanzarnos en principio a cada uno de nosotros. La necesidad metafísica que está arraigada en lo más profundo de la existencia se sitúa antes que la descripción lógico-científica del ente. En esa perspectiva, la filosofía no aparece más como una profesión, sino como una conversión que puede alcanzar a cualquiera, un fenómeno práctico-moral que puede alcanzar a cada existencia individual y que concierne a todos: es una *periagoge holes tes psyches*, una conversión global a la que corresponde una ética originaria que

supera toda dimensión teórico-descriptiva, pues repercute en el movimiento de la vida orientándola hacia su forma lograda.

Es sin duda esta motivación práctico-moral del filosofar –que se puede reconocer a la base de los conceptos heideggerianos del ser y la angustia y de su vinculación estructural– lo que Wittgenstein dice que comprende muy bien. Es lo que lo hace sentirse más próximo de la moral heideggeriana de la autenticidad, que de la ética de Moore, a la que critica al decir, en la citada observación, que considera "de la mayor importancia poner fin a toda la palabrería sobre la ética –si hay conocimiento en la ética, si existen los valores, si se puede definir el Bien, etc". Evidentemente, comparte la exigencia ética originaria de Heidegger, si bien en una perspectiva diferente, dándose cuenta, al mismo tiempo, de la aporía y de la paradoja contra las que arremete quien quiere expresar esta exigencia por la vía del lenguaje teórico-descriptivo. Como se ve bien en la célebre *Lecture on Ethics*, lo que Wittgenstein indica como "arremeter contra los límites del lenguaje" es un fenómeno estructuralmente análogo a la tensión ética implícita en la vinculación heideggeriana de ser y angustia. Más de cuanto Carnap podía imaginar.

Éste, como se sabe, en su artículo ya citado liquida la conferencia *¿Qué es metafísica?* mostrando que Heidegger, cuando habla de nada (y de ser), emplea el lenguaje de manera incorrecta utilizando palabras que no tienen ninguna referencia a significados verificables, o bien formando pseudo-proposiciones tales como: *Das Nichts nichtet*[18]. Sin mencionar jamás su nombre, Heidegger le responderá en su curso universitario del semestre de verano de 1935 *Introducción a la metafísica* (publicado recién en 1953)[19]. Claramente, el segundo capítulo, titulado "Sobre la gramática y sobre la etimología de la palabra 'ser' ", puede ser leído como la demolición indirecta de la crítica carnapiana, pues Heidegger intenta mostrar allí que el análisis lógico-gramatical y la etimología del término "ser" no permiten para nada capturar el sentido profundo del problema metafísico al que el término remite. La polémica indirecta con Carnap es explicitada en la edición de

18 Para un análisis de la crítica carnapiana de la metafísica, véase el texto de Enrico Berti *Überwindung della metafisica?*– de1985.

19 *Einleitung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1953.

ese curso publicado en la *Gesamtausgabe*, que incluye un apéndice en donde Heidegger dice:

> Una corriente de pensamiento reunida en torno de la revista *Erkenntnis* va aún más lejos en la dirección prefigurada en cierta manera después de Aristóteles según la cual el ser (*Seyn*) es determinado y finalmente anulado a partir del "es". Esta corriente pretende fundar y desarrollar por primera vez, en términos rigurosos, la lógica tradicional con los medios de la matemática y del cálculo matemático, para construir de este modo un lenguaje "lógicamente correcto", en el que las proposiciones de la metafísica, que son todas pseudo-proposiciones, se volverán imposibles en el futuro. En esta revista (II, 1931) apareció un ensayo titulado "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje". Allí, bajo la apariencia de la cientificidad matemática, se consuma el extremo aplanamiento y eliminación de la doctrina tradicional del juicio (Heidegger 1983).

Heidegger lanza otra observación aguda contra Carnap en una glosa no datada, pero presumiblemente tardía, anotada en su ejemplar personal de *¿Qué es metafísica?* justo al margen del pasaje criticado por Carnap, donde transforma de pronto y de manera subrepticia el adverbio *nichts* en el sustantivo *das Nichts*[20]. En este pasaje famoso, Heidegger escribe:

> Aquello a lo que se dirige la relación con el mundo, es al ente mismo –y a nada más (*und sonst nichts*). Aquello de donde toda actitud recibe su conducción directora, es el ente mismo – y nada más (*und weiter nichts*). Aquello con lo que adviene, en la irrupción, el análisis que investiga y confronta, es el ente mismo – y nada más allá (*und darüber hinaus nichts*). [...] Aquello que la investigación debe penetrar, es simplemente "lo que es", fuera de esto – nada (*und sonst – nichts*): únicamente "lo que es", y fuera de esto – nada (*und weiter – nichts*): exclusivamente "lo que es", y más allá – nada (*und darüber hinaus – nichts*). ¿Qué pasa entonces con esta Nada *(dieses Nichts)?* (Heidegger 1976, 105).

20 *Cfr.* J. Taubes, *Vom Adverb "nichts" zum Substantiv "Das Nichts"* en *Ibid.*, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, Fink, München, pp. 160-172.

Ahora bien, en la glosa en cuestión, Heidegger declara haber tomado la fórmula "y nada más" y sus variantes de Hyppolite Taine, es decir, de un pensador considerado positivista[21].

En 1964 confirmará una última vez su irreductible oposición a Carnap en el apéndice a la conferencia *Fenomenología y teología,* en el cual define su posición y la de Carnap como las dos "posiciones extremas opuestas" de la filosofía contemporánea[22].

5. "La maravilla de las maravillas"

Más allá de la polémica entre ambos, lo que distingue y define sus posiciones en cuanto a la metafísica es claro. Carnap se preocupa por establecer las "condiciones de validación" del discurso filosófico, mientras que Heidegger, abstracción hecha del problema de la validación, franqueando quizás con toda libertad los límites del lenguaje, pretende mostrar cómo se producen las *aperturas de sentido.*

Es precisamente de esto de lo que Wittgenstein se da cuenta cuando declara que puede comprender a Heidegger, pronunciándose a favor de la tendencia, contradictoria pero inevitable, a arremeter contra los límites del lenguaje, es decir, a violar las reglas de la descriptivilidad rigurosa, a fin de expresar lo inexpresable, lo que no se deja contener en la forma lógica. Y para ilustrar la tendencia a superar los límites del lenguaje, dicho de otra manera, para dar un ejemplo de algo inexpresable sobre lo que, a pesar de

---

21 Heidegger no indica ninguna referencia bibliográfica pero puede consultarse el texto de H. Taine, *Philosophie de l'art:* "Mon seul devoir est de vous exposer des faits et de vous montrer comment ces faits se sont produits. La méthode moderne que je tâche de suivre, et qui commence à s'introduire dans toutes les sciences morales, consiste à considérer les oeuvres humaines, et en particulier les oeuvres d'art, comme des afits et des produits dont il faut marquer les caractères et chercher les causes; rien de plus. Ainsi comprise la science ni proscrit ni ne pardonne; elle constate et explique". En una carta a Elfride del 11 agosto 1936, Heidegger le pide a la esposa que le busque el libro en su biblioteca y se lo envíe a la cabaña (*"Mein liebes Seelchen!" Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915 - 1970*, hg. von G. Heidegger, DVA, München 2005, p. 192).

22 M. Heidegger, "Phänomenologie und Theologie" (1927; publicado en 1969) en *Wegmarken, Gesamtausgabe*, vol. IX, p. 70.

todo, no podemos decir más que sin-sentidos, Wittgenstein nos invita a pensar, no entidades trascendentes –el concepto de Dios, según la sentencia de San Agustín–, sino más bien la simple maravilla de lo que sea que exista. El hecho de que hay algo más bien que nada –"mi primer y principal ejemplo" (*my first and foremost example*), dice Wittgenstein en la *Lecture on Ethics* (1965, 8) – suscita en nosotros un asombro que "no puede expresarse bajo la forma de una pregunta" y para la cual "no hay de antemano respuesta". Y concluye su observación: "Cualquier cosa que podamos decir debe, *a priori*, considerarse solamente como sin-sentido. A pesar de todo, arremetemos contra los límites del lenguaje". Como se sabe, es una tesis sobre la cual Wittgenstein insistió siempre, ya a partir del *Tractatus logico-philosophicus*. La *Lecture on Ethics* despliega y profundiza esta tesis.

1) Por una parte, Wittgenstein pone en evidencia que, en relación al asombro natural y legítimo ante tal o cual aspecto del mundo, al "cómo es", la sorpresa frente a la simple existencia del mundo representa algo paradójico: "Carece de sentido decir que me asombro de la existencia del mundo porque no puedo representármelo no siendo. Naturalmente, podría asombrarme de que el mundo que me rodea sea como es. Si mientras miro el cielo azul yo tuviera esta experiencia, podría asombrarme de que el cielo sea azul, en vez de que esté nublado. Pero no es a esto a lo que ahora me refiero. Me asombro del hecho de que haya cielo *sea cual sea* su apariencia" (*Lectures on Ethics*, 1965, 9).
2) Por otra parte, Wittgenstein sostiene que esta paradoja es inevitable porque "un cierto tipo característico de empleo abusivo de nuestro lenguaje subyace en *todas* las expresiones éticas y religiosas" (*Lectures on Ethics*, 1965, 9).

En rigor, pues, es decir en los límites y según las reglas de la descripción lógica, no es correcto decir que nos asombramos de la existencia del mundo; sin embargo, para expresar el sentimiento y la exigencia ético-metafísico-religiosa que es el fundamento de esta experiencia, continuamos haciéndolo.

La solución provisoria sugerida por Wittgenstein es que esta paradoja revela la división profunda que separa los dos modos posibles de ver las

cosas: "En verdad, el modo científico de ver un hecho no es el de verlo como una maravilla" (*Lectures on Ethics*, 1965, 11). "Pero ¿qué significa entonces –se pregunta– el hecho de que tengamos conciencia de esta maravilla en ciertos momentos y en otros no?" (*Lectures on Ethics*, 1965, 11). ¿Por qué vemos al mundo a veces bajo la forma rigurosa de la lógica y a veces, por el contrario, tenemos la ilusión de percibirlo según el orden inexplicable de la magia, la maravilla e incluso del milagro?[23] ¿Cómo saltamos de una a otra modalidad de consideración? ¿Y cuál es la relación entre ambas?

En suma, Wittgenstein abre interrogantes en cascada, pues reconoce el sinsentido de proposiciones éticas, religiosas, metafísicas que quisieran expresar lo inexpresable, pero, en lugar de rechazarlas, les reconoce su profundidad e importancia. Las admite, pues, como lo que resulta de manera inevitable y complementaria, como *residuum* insuprimible de la representación rigurosa de lo inexpresable, y precisamente como lo totalmente otro de esto, es decir, como lo inefable que no se deja contener de ningún modo en la expresión y en el lenguaje. Y concluye:

> Veo ahora que estas expresiones carentes de sentido, no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas, era precisamente *ir más allá* del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. Mi único propósito –y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión– es arremeter contra los límites del lenguaje (*Lectures on Ethics*, 1965, 11-12).

Wittgenstein no está, pues, ni a favor ni en contra de la metafísica. Insiste más bien en la división entre lo expresable y lo inexpresable, entre la lógica y la ética, entre la vida como mecánica y la vida como sentido. De allí la posibilidad de la metafísica como problema inherente a la finitud humana:

23 *Mutatis mutandis*, una paradoja similar se encuentra en Kant: ¿Por qué el mundo nos aparece, por un lado, como sometido al orden inquebrantable de la causalidad, en tanto que por otro lado, quisiéramos pensar que es posible esta "quimera digna de ser pensada" que es la libertad? Igualmente, en otra variante metafísica, se la encuentra en Schopenhauer: ¿Cómo es posible, en su unidad, este extraño alótropo que es el mundo como representación y como voluntad?

> Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría (*Lectures on Ethics*, 1965, 12).

Ahora bien, es precisamente la imposibilidad de captar y de expresar en el plano lógico-teórico el sentido del ente en su totalidad lo que conduce a Heidegger a rechazar la solución tradicional del problema metafísico y a asignar a la angustia, interpretada como *Stimmung* ontológicamente reveladora, la función de manifestar este sentido: éste no se deja, pues, reducir a la dimensión categorial-discursiva, sino que se muestra más bien por vía de una disposición emotiva tal como la angustia. He aquí por qué Heidegger concluye la conferencia *¿Qué es metafísica?* retomando la gran pregunta metafísica formulada por Leibniz, recogida por Schelling, más tarde por Bergson, James, Carlyle, Simmel, y enfrentada también por Wittgenstein: *¿Por qué hay en general cosas más bien que nada? Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?* (Heidegger 1976, 382-383)[24].

Todavía más, en el *Postfacio* de 1943 a *¿Qué es metafísica?*, Heidegger considera la capacidad de ser involucrado [*concerné*] por la nada y asombrarse de la existencia de las cosas como una cualidad del ser humano: "La disponibilidad a la angustia [es decir, la disponibilidad a abrirse a la experiencia de la nada como negación del ente en su totalidad] es el sí a la insistencia en la exigencia más alta, la única que puede captar la esencia del hombre. El hombre, único entre todos los entes llamado por la voz del ser, hace experiencia de la maravilla de todas las maravillas: *que* el ente *es*" (Heidegger 1976, 307).

Incluso el vocabulario –específicamente el empleo del término "maravilla" (*Wunder*)– indica que Wittgenstein, en su actitud hacia

24 Tal como Jean-François Courtine me ha indicado, una primera versión de esta fórmula se encuentra en Siger de Brabant: *si vero quaeratur de tota universitate entium, quare magis est aliquid in eis quam nihil.*

la metafísica, está más cerca de Heidegger que de Carnap. Cierto, la comprensión de Wittgenstein respecto de los conceptos heideggerianos de ser y de angustia no implica su adhesión a la doctrina que los mismos entrañan, ni que ahora atribuya un sentido al discurso metafísico, habiendo cambiado la posición del *Tractatus*. Wittgenstein sigue siendo un crítico radical tanto de la metafísica como de la actitud filosófica que Heidegger representa, pero evidentemente considera tanto a Heidegger como a la metafísica mucho más profundos de lo que el programa anti-metafísico del Círculo de Viena permitiría imaginar. Mejor dicho: el espíritu que alimenta y gobierna su oposición a la metafísica es más sutil y refinado que el que inspiró la célebre crítica de Carnap. Wittgenstein sabe que los problemas de los que nace la metafísica, y que él adscribe al ámbito de lo inexpresable, de la ética o de la mística, no pueden ser resueltos por el simple rechazo de la metafísica. La represión de la metafísica, más fácil de declarar que de cumplir, no basta para disipar las cuestiones planteadas por la metafísica.

Es muy significativa, en este sentido, la reacción de Wittgenstein a la noticia de la publicación prevista del volumen *Die wissenschaftliche Weltauffassung*, esto es, del manifiesto del Círculo de Viena que los amigos y los discípulos de Moritz Schlick se proponían ofrecerle en reconocimiento por su decisión de rechazar la cátedra de Filosofía en Bonn y permanecer en Viena. El volumen apareció en 1929 y fue distribuido en la ocasión del primer Congreso de teoría del conocimiento que tuvo lugar en Praga en el mes de septiembre del mismo año. Wittgenstein, que se encontraba en Cambridge, escribió a Waismann para tomar distancia de esta iniciativa, específicamente del espíritu rígidamente anti-metafísico que caracterizaba el programa filosófico del Círculo: "Precisamente porque Schlick es un hombre sin par –declara–, él y la Escuela de Viena que representa no merecen ser cubiertos de ridículo por vanidad, incluso si se lo hace "con las mejores intenciones". Cuando digo "vanidad" entiendo toda especie de narcisismo complaciente, "¡Rechazar la metafísica!" ¡Como si *esto* fuera algo nuevo! Lo que la Escuela de Viena logre hacer, debe *mostrarlo*, y no *decirlo*. [...] Es en la obra maestra donde se ve al maestro"[25]. Esto indica, una vez más, la diferente actitud de

25 F. Waissmann. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, p. 18.

Wittgenstein frente a la metafísica en relación a la actitud de Carnap y del positivismo lógico.

Concuerda, por lo demás, con la incompatibilidad que se advierte al leer los documentos que relatan los encuentros entre Wittgenstein y Carnap en casa de Schlick. Como se sabe, Wittgenstein no participaba de las reuniones del Círculo de Viena que tenían lugar los días jueves. Participaba, por el contrario, en las discusiones privadas en casa de Schlick, que tenían lugar los lunes por la noche, y en las que también Carnap estaba presente, hasta el momento en que Wittgenstein pretendió que Carnap no fuera invitado más. La personalidad hipersensible, sombría, rodeada de un aura especial junto al comportamiento extravagante y la extraña y acosante manera de filosofar del uno se llevaban mal con la mentalidad positivista y solar del otro. Wittgenstein desconcertó a sus interlocutores, todos lectores apasionados del *Tractatus*, al declarar que en su libro lo que no había dicho era mucho más importante que lo había dicho. A veces, durante las reuniones, leía en voz alta poesía, especialmente de Rabindranath Tagore. En general parecía interesarse más en la mística que en las cuestiones científicas y filosóficas que los neopositivistas hubieran querido discutir con él.

Carnap mismo, que captaba de manera amable y con encomiable objetividad los rasgos de la original personalidad de Wittgenstein, nos da la mejor descripción del desconcierto que su extraño comportamiento producía:

> Wittgenstein tenía un temperamento simpático y muy gentil –escribe en su Autobiografía– pero era asimismo hipersensible y muy irritable. Lo que sea que dijera, era siempre muy interesante y estimulante, y su manera de expresarlo resultaba seductora. Su punto de vista y su actitud hacia las personas y las cuestiones, incluso las cuestiones teóricas, semejaban más bien a las de un artista que a las de un científico: similares –se podría decir– a las de un profeta religioso o a las de un vidente. Cuando exponía su punto de vista sobre problemas filosóficos específicos, nos dábamos cuenta inmediatamente de la lucha interior que se agitaba en él en ese momento; una lucha a través de la cual procuraba aclarar las tinieblas, presa de una tensión intensa y dolorosa que se evidenciaba incluso en su figura. Cuando finalmente, y tras un prolongado y extenuante esfuerzo alcanzaba la respuesta, su juicio se presentaba a nuestros ojos como un producto artístico que acababa de salir

> de manos del creador o como una revelación. No es que afirmara su punto de vista de manera dogmática [...], sino que la impresión que nos daba era la de una intuición que le venía por una especie de inspiración divina, de suerte que no podíamos más que considerar como una profanación todo análisis o todo comentario un poco más sobrio en el plano racional. Había pues, una diferencia evidente entre su actitud frente a los problemas filosóficos y la actitud de Schlick o la mía propia [...] A veces tenía la impresión de que a Wittgenstein le repugnaba la actitud racional deliberada y no emotiva del científico y también toda idea que le sonara propia del "espíritu de las luces" (Carnap 1963, 25-26).

Carnap confirma igualmente sus diferentes actitudes respecto de la metafísica:

> En la época en que leímos en nuestro Círculo el libro de Wittgenstein [el *Tractatus*], yo estaba convencido, engañándome, de que su actitud frente a la metafísica fuese la misma mía y nuestra. Yo no había prestado atención a las múltiples afirmaciones de índole mística contenidas en su libro; sin duda porque lo que él pensaba y experimentaba de ese dominio era muy diferente de mis pensamientos y de mis sentimientos. Sólo después de nuestro contacto personal tuve la posibilidad de captar más claramente su actitud en tal sentido. Tuve la impresión de que su ambivalencia respecto de la metafísica era solamente un aspecto particular de un conflicto interior más fundamental en su personalidad, por el que sufría profundamente (Carnap 1963, 27).

Más tarde, la oposición entre ambos se agravó. En el verano de 1932, Wittgenstein consideró el ensayo de Carnap *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, que acababa de ser publicado en la revista *Erkenntnis*, como un plagio de sus ideas: en dos cartas a Schlick y en otra dirigida a Carnap declaró *apertis verbis* su desacuerdo moral y personal, rechazando las excusas de Carnap quien le respondió que había tomado su inspiración de Poincaré y de Neurath más que de él.

No es momento de examinar las razones por la que Wittgenstein desarrolló las ideas del *Tractatus* en una dirección diferente de la del positivismo lógico del Círculo de Viena; por lo demás, una bibliografía ya incontrolable se ha ocupado de ello a fondo. Por lo que respecta a su actitud frente a la metafísica, baste recordar aquí otra observación en la

que Wittgenstein muestra una vez más su profunda sensibilidad frente al problema. En las *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, donde critica la actitud positivista ingenua del historiador de las religiones, que se muestra "mucho más salvaje que la mayor parte de sus salvajes", escribe: "Creo que debería comenzar mi libro con ciertas observaciones sobre la *metafísica considerada como un tipo de magia.* Al hacerlo, podría no tomar partido por la magia ni tampoco mofarme de ella. Debería considerar la profundidad de la magia. Si, la forclusión de la magia tiene aquí el mismo carácter de la magia" (Wittgenstein 1967, 233-253).

En suma, Wittgenstein piensa que la metafísica se sitúa fuera del dominio del lenguaje descriptivo riguroso, pues aquello de lo que trata tiene un carácter "mágico" –o "ético" o "místico"– que no puede ser comprendido en los límites del lenguaje. Por esto, una distancia decisiva se abre entre lo expresable y lo inexpresable. Y se pregunta: ¿incluso la distancia misma revela el dominio de lo expresable o el dominio de lo inexpresable?

Wittgenstein se inclina a la segunda hipótesis y no deja de manifestar su profundo respeto por la ética y por la metafísica, en tanto que expresiones del deseo insuprimible de franquear los límites del lenguaje. De allí su admiración por Kierkegaard y su comprensión de Heidegger. Y la conclusión de su *Lecture on Ethics*:

> La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría (*Lecture on Ethics* 1965, 12).

6. Conclusión: a propósito del progreso de la metafísica y nuestra relación con ella

¿Cuál es nuestra reacción –hay que preguntarse como conclusión– a las múltiples razones aportadas para legitimar la superación de la metafísica? En otros términos: ¿qué relación podemos mantener con la metafísica después de todas las tentativas contemporáneas de superarla?

Hay que reconocer que en nuestros días –por la razones lógico-empíricas explicitadas por Carnap, las razones lógico-analíticas mostradas por Wittgenstein, las razones historiales evocadas por Heidegger y las históricas indicadas por Habermas– no es posible ya emplear más la palabra "metafísica" sin incurrir en lo discutible. No tenemos más una relación directa con lo que la metafísica ha sido, ni es posible una relación de simple repetición con ella. Únicamente podemos tener una relación crítica. Esto significa, entre otras cosas, que debemos distinguir la realidad histórica de la metafísica de sus posibilidades. Y reconocer que más alto que la posibilidad contemporánea de la metafísica se tiene su realidad histórica. La comprensión de la metafísica consiste en asirla como realidad histórica para transformarla eventualmente, pero sólo por este medio, en una posibilidad efectiva.

Debemos reparar en que la posibilidad de la metafísica o de la filosofía primera presuponía un cierto sistema y una cierta articulación del saber, que gobernaba el equilibrio general de las diversas disciplinas y la posibilidad de cada una de ellas. En sentido propio, la metafísica –o la filosofía primera– es posible únicamente en el marco de un sistema que garantice una cierta relación entre las disciplinas teóricas y las disciplinas prácticas. No hay metafísica, en rigor, sin filosofía práctica. No se puede resucitar la idea de metafísica como *episteme*, sin retomar al mismo tiempo la idea de la *teoría* como forma de vida, como *praxis* suprema.

He aquí una buena razón para decir que después de Aristóteles la metafísica no ha dado ningún paso adelante. Pero podríamos igualmente decir –para retomar la cuestión kantiana sobre el progreso de la metafísica– que tampoco ha dado un solo paso atrás: en el sentido de que la *metaphysica perennis*, en su idealidad, no puede ser atacada por la decadencia histórica, y que ha permanecido como principio regulador o como un término de comparación para juzgar nuestra condición post-metafísica, en la que,

dado nuestro sistema de ciencias, no hay más espacio epistémico para una metafísica en sentido propio. Incluso donde se considera este término, lo que con él se designa es a lo sumo un equivalente o un sucedáneo de la metafísica clásica: que es tal, esto es, "clásica", porque, no siendo ni antigua ni moderna, sigue siendo válida, sea en la antigüedad, sea en la modernidad.

En todo caso, no pensamos en la metafísica ni de manera continental ni de manera analítica: la pensamos de otra manera. Pensamos que la metafísica, como todos los verdaderos problemas filosóficos, no tiene solución, sino sólo historia. Se trata de reconocerla salvaguardando el sentido de la problematización radical del que surge y en el que revierte la filosofía en tanto que es un "un interrogarlo todo, que es todo un interrogar" –y que tal vez sería mejor llamar "sofofilia" para indicar que se trata de una pasión y de una enfermedad del espíritu, como enseña el caso de Johannes Climacus–.

Traducción de Sergio Sánchez

Referencias bibliográficas

Primarias

Adorno, T. W. *Metaphysik. Begriff und Probleme (1965)*. Rolf Tiedemann (Ed.). Suhrkamp: Frankfurt, 1998.

Heidegger, M. "Einleitung in die Metaphysik". *Gesamtausgabe*. Vol. 40. Klostermann: Frankfurt, 1983.

________. "Was ist Metaphysik?", *Wegmarken, Gesamtausgabe*. Vol. IX. Klostermann: Frankfurt, 1976.

Kierkegaard, Søren. "Philosophische Brocken". Cap. 3. *Werke*. Vol. VI. Diederichs: Jena, 1925.

Secundarias

Allan Janik y Stephen Toulmin. *Wittgenstein's Vienna*. Simon & Schuster: London, 1973.

Aubenque, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. P.U.F.: Paris, 1962.

Ayer, Alfred Jules. *Language, Truth, and Logic.* Gollancz: London, 1936. Pp. 43-44.

________. "Reflections on Existentialism". *Metaphysics and Common Sense.* Macmillan: London, 1969. Pp. 203-218.

Berti, Enrico. "Überwindung della metafisica?" *La metafisica e il problema del suo superamento.* Gregoriana: Padova, 1985. Pp. 9-43.

Boeder, Heribert. *Topologie der Metaphysik.* Alber: Freiburg-München, 1980.

Brague, Rémi. *Aristote et la question du monde.* P. U. F.: Paris, 1988.

Carnap, Rudolf. "Remarks by the Author" (1957). *Logical Positivism.* A. J. Ayer (Ed.). Free Press: Glencoe (III.), 1959. Pp. 80-81.

________. "Intellectual Autobiography". *The Philosophy of Rudolf Carnap.* Schilpp (Ed.). Open Court: La Salle (Ill.), 1963.

Castañeda, Hector-Neri. *Sprache und Erfahrung. Texte zu einer neuen Ontologie.* Suhrkamp: Frankfurt, 1982.

Conrad Cramer, Hans-Friedrich Fulda, Rolf-Peter Horstmann y Ulrich Pothast (Eds.). *Theorie der Subjektivität.* Suhrkamp, Frankfurt: 1987.

Cooper, David A. "Wittgenstein, Heidegger and Humility". *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philsophy.* LXXII, 1977. Pp. 105-125.

Courtine, Jean-François. *Suarez et le système de la métaphysique.* P.U.F.: Paris, 1990.

Dempf, Alois. "Metaphysik des Mittelalters". *Handbuch der Philosophie.* Oldenburg: München-Berlin, 1934.

________. *Metaphysik. Versuch einer problemgeschichtlichen Synthese.* Königshausen & Neumann-Rodopi: Würzburg-Amsterdam, 1986.

Dieter, Henrich. "Was ist Metaphysik - was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas". *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit.* Suhrkamp: Frankfurt, 1987. Pp. 11-43.

Georg Jánoska, Franz Kauz (Eds.). *Metaphysik.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmdstadt, 1977.

Habermas, J. "Rückkehr zur Metaphysik? Eine Tendenz in der deutschen Philosophie?". *Merkur,* 39, 1985. Pp. 898-905.

________. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze.* Suhrkamp; Frankfurt, 1988.

Hans Burckhardt y Barry Smith (Eds.). *Handbook of Metaphysics and Ontology.* 2 vols. Philosophia: München, 1991.

Honnefelder, Ludger. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce).* Meiner: Hamburg, 1990.

Kampits, Peter (Ed.). *Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung.* Curso universitario de Fridolin Wiplinger. Alber: Freiburg-München, 1976.

Kobusch, Theo. *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache.* Brill: Leiden, 1987.

Kondylis, Panajotis. *Die neuzeitliche Metaphysikkritik.* Klett-Cotta: Stuttgart, 1990.

Künne, Wolfgang. *Abstrakte Gegenstände. Ontologie und Semantik.* Suhrkamp: Frankfurt, 1983.

Langthaler, Rudolf. *Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas.* Dunker & Humblot: Berlin, 1997.

Marion, Jean-Luc. *Sur l'ontologie grise de Descartes.* Vrin: Paris, 1975.

_________. *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement.* P.U.F.: Paris, 1981.

_________. *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-theo-logie dans la pensée cartésienne.* P.U.F.: Paris, 1986.

Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius.* Jonathan Cape: London, 1990.

Murray, Michael. *Heidegger and Modern Philosophy. Critical Essays.* Yale University Press: New Haven-London, 1978. Pp. 80-83.

Oelmüller, Willi (Ed.). *Metaphysik heute?* Schöningh: Paderborn, 1987.

Perissinotto, Luigi. *Heidegger e Wittgenstein. Quarant'anni di studi.* Bollettino della Società Filosofica Italiana. Nueva serie n. 151, enero-abril, 1994. Pp. 3-20.

Rentsch, Thomas. *Wittgenstein und Heidegger. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie.* Klett-Cotta: Stuttgart, 1985. Pp. 211 y ss.

Rhees, Rush (Ed.). *Recollections of Wittgenstein.* Blackwell: Oxford, 1984. P. 90.

Riedel, Manfred. "Grenzlagen. Zur Ortsbestimmung der deutschen Philosophie". *Neue Deutsche Hefte.* 1988.

Rombach, Heinrich. *Substanz, System, Struktur.* 2 vols. Alber: Freiburg/ Manchen, 1965-1966.

Ryle, Gilbert. *Collected Papers.* Vol. I. Hutchinson: London, 1971. Pp. 202-214.

Schilpp, P. A. (Ed.) *The Philosophy of Rudolf Carnap.* Open Court: La Salle (Ill.) 1963. P. 875.

Schönberger, Rolf. *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter.* Gruyter: Berlin, 1986.

Schweidler, Walter. *Die Überwindung der Metaphysik. Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie.* Klett-Cotta: Stuttgart, 1987.

Siewerth, Gustav. "Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger". *Gesammelte Werke.* Vol. 4. Patmos: Dusseldorf, 1987.

Stenzel, Julius. "Metaphysik des Altertums". *Handbuch der Philosophie.* Oldenburg: München-Berlin, 1934.

Taine, H. *Philosophie de l'art.* 13ème edition. Hachette: Paris, 1909. P. 12.

Topitsch, Ernst. *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik.* Springer: Wien, 1958.

Tugendhat, E. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytischen Philosophie.* Suhrkamp: Frankfurt, 1976.

Urmson, James O. *Enciclopedia del Novecento.*Vol. II. 7 vol. Istituto dell'Enciclopedia Italiana. Roma, 1975-1984. Pp. 1005-1015.

Volker, Gerhardt. "Metaphysik und ihre Kritik. Zur Metaphysikdebatte zwischen Jürgen Habermas und Dieter Henrich". *Zeitschrift für philosophische Forschung.* XLII, 1988. Pp. 45-70.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz. *Die Metaphysik des Aristoteles.* Klostermann: Frankfurt, 1979.

Wittgenstein, L. "Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*". Rush Rhees (Ed.). *Synthese.* XVII, 1967. Pp. 233-253.

Wolf, Ursula (Ed.). *Eigennamen.* Suhrkamp: Frankfurt, 1985.

EL POZO Y LA LUNA. LAS DOS OBSERVACIONES DE HEIDEGGER ACERCA DE WITTGENSTEIN

Alfonso Flórez

Introducción

Como es sabido los mayores filósofos del siglo XX mantuvieron un distante silencio uno frente a otro, apenas roto por algunas alusiones sueltas tanto de Wittgenstein frente a Heidegger, como de Heidegger frente a Wittgenstein. Como, en cierto sentido, cada uno de ellos puede considerarse fuente del movimiento conocido ya sea como *filosofía continental*, ya sea como *filosofía analítica*, cada uno con sus múltiples derivaciones, aquel silencio puede considerarse así mismo emblemático de la escisión que atravesó el campo total de la filosofía durante la segunda mitad del siglo pasado. Así, tanto por razones históricas, como por razones sistemáticas, diversos intérpretes han propuesto diferentes esquemas de aproximación entre los dos filósofos y, sobre todo, entre los dos movimientos. La siguiente reflexión puede inscribirse dentro de estos intentos, aunque con dos salvedades. En primer lugar, no se hablará aquí tanto de los movimientos mentados o de sus propósitos sistemáticos, cuanto de los propios y mismos pensadores implicados. Ello significa que esta consideración no se presenta dentro del marco más amplio de una propuesta comprehensiva y, hasta cierto punto, conciliarista de la filosofía. Ello lleva a la segunda salvedad, que es que tampoco se partirá de una cierta convicción *a priori* para buscar puntos de concordancia entre las dos figuras del pensamiento. Se trata, en suma, de pensar a Wittgenstein a partir de Heidegger, en lo que este último dice del primero.

Las dos observaciones que conocemos de Heidegger sobre Wittgenstein son notoriamente tardías, pudiéndose datar la primera a finales de 1966, en el contexto del Seminario sobre Heráclito, que Heidegger dirigió en conjunto con Eugen Fink; mientras que la segunda se ofreció el 2 de septiembre de 1969, en el marco de los seminarios que el anciano Heidegger sostuvo en la Provenza por invitación del poeta René Char, y en los que participaron Jean Beaufret con un grupo de sus estudiantes, entre ellos François Fédier, François Vezin, Barbara Cassin, Patrick Lévy y Jean-François Grivas. A continuación se hará una consideración pormenorizada de cada una de estas observaciones, con el fin de adelantar en la conclusión una reflexión comprehensiva sobre el sentido de aquellas indicaciones.

Juego del lenguaje (*Spiel der Sprache*) y juego de lenguaje (*Sprachspiel*): la constitución de la subjetividad

El *Seminario sobre Heráclito* se inicia con la reflexión sobre el fragmento 64, que reza *todas las cosas las gobierna el rayo*, en griego *tà dè pánta oiakízei keraunós*, donde muy pronto pasa a ser cuestión central la interpretación de *tà pánta*, vertida en la traducción ofrecida como "todas las cosas". Heidegger pregunta, en un tono que es más bien indicativo de un modo de proceder, si antes de entrar a determinar qué pueda significar *tà pánta*, no sería quizás conveniente indagar en otros fragmentos por aquella expresión, ello con el fin de obtener una base en el propio pensador acerca de lo que se entiende por *tà pánta*. Fiel a su indicación, el propio Heidegger llama la atención al fragmento 41: "una sola cosa es lo sabio: conocer la inteligencia que guía todas las cosas a través de todas las cosas", donde es conspicua la presencia de la expresión *pánta dià pánton,* "todas las cosas a través de todas las cosas", en especial por su vinculación con *hèn tò sophón,* "una sola cosa es lo sabio". Y poco después completa este marco inicial con un extracto del fragmento 1: "en efecto, aun cuando todo sucede según esta razón" –en griego *ginoménon gàr pánton katà tòn lógon tónde*–, con lo que de la mano de tres apariciones de *tà pánta,* puede adelantar la afirmación de que "el *katà tòn lógon* –según esta razón– del fragmento 1 corresponde al *hèn tò sophón* –una sola cosa lo sabio– del fragmento 41 y al *keraunós* –el rayo– del

fragmento 64" (Heidegger y Fink, *Heráclito*, p. 13)[1]. Se constata así que el propósito interpretativo de Heidegger consiste en ir vinculando entre sí los distintos fragmentos que hablan sobre "todas las cosas", *tà pánta*, pero de modo tal que dicha vinculación vaya haciéndose a partir de una comprensión ya dada de la cosa misma, y mientras la vinculación va quedando clara en la construcción misma del asunto, aquella comprensión que la guía va aclarándose sólo con dificultad.

En la segunda sesión del Seminario, Heidegger reconoce que ha tenido que posponer la consideración de algunas preguntas de los participantes por una dificultad fundamental (*Grundschwierigkeit*), y pregunta en qué consiste esta dificultad. Uno de los participantes, cuyo nombre no se nos ha transmitido, responde en los siguientes términos:

> Las preguntas sobre el tapete sólo podrían ser contestadas si hubiéramos alcanzado una comprensión más profunda sobre aquello para lo que han valido nuestras reflexiones precedentes. Pero sobre todo: debemos saber simultáneamente al comienzo y al final de un fragmento lo que *tà pánta* significa. Pero el significado de *tà pánta* sólo podemos comprenderlo en conexión con todos los fragmentos en los que se habla de *tà pánta*. Por otra parte, sólo podemos penetrar en el contexto total paso a paso por el camino de cada fragmento en particular, lo que ya presupone una precomprensión de aquello que menta *tà pánta*. La dificultad fundamental (*Grundschwierigkeit*) ante la que estamos es, pues, la del círculo hermenéutico.

A esto Heidegger contrapregunta:

> ¿Podemos salir de este círculo?

A lo cual Fink, recordando quizás viejas enseñanzas de *Ser y tiempo*, se apresura a acotar:

> ¿Acaso no deberíamos introducirnos más bien en este círculo?

Y entonces viene la respuesta de Heidegger, cuyo contexto se ha venido tejiendo. Apunta el de Messkirch:

> Wittgenstein dice a este respecto lo siguiente. La dificultad en la que está el pensar semeja a un hombre en una habitación de la que quiere

1 El tema del círculo hermenéutico corresponde a la segunda sesión, pp. 25s en español, pp. 31s en alemán.

> salir. Primero lo intenta con la ventana, pero está demasiado alta para él. Lo intenta entonces con la chimenea, pero es demasiado estrecha para él. Pero de volverse a continuación vería que la puerta siempre había estado abierta. –Por lo que hace al círculo hermenéutico, nos movemos constantemente en él y en él estamos atrapados. Nuestra dificultad consiste ahora en el hecho de que buscamos explicación para el sentido de *tà pánta* a partir de esenciales fragmentos de Heráclito sin admitir una interpretación aceptada de estos fragmentos. Sobre esta base, nuestra mirada en derredor en búsqueda del significado de *tà pánta* en Heráclito debe también permanecer provisional.

No deja de sorprender, en primer lugar, esta observación de Heidegger acerca de Wittgenstein en el contexto de un abstruso seminario metafísico sobre uno de los pensadores originarios y fundamentales para esa misma tradición. Ello parece indicar, por lo menos, que Heidegger había meditado en esta alusión a Wittgenstein, habiéndole encontrado un lugar dentro de su propio pensamiento, que le pareció natural traer a colación en el momento adecuado. Heidegger entiende la alusión a Wittgenstein en el contexto de la dificultad fundamental que para toda tarea de interpretación significa el círculo hermenéutico. Unas líneas más adelante Heidegger precisa:

> En el transcurso de nuestro Seminario debemos intentar, a través de la interpretación, alcanzar la dimensión que Heráclito requiere (verlangt). De esto resulta, en efecto, la cuestión de en qué medida interpretamos [implícita y explícitamente], esto es, en qué medida podemos hacer visible la dimensión de Heráclito desde nuestro pensar. La filosofía sólo puede hablar y decir, pero no pintar.

A lo que Fink acota:

> Quizá tampoco pueda ni siquiera mostrar.

Y Heidegger concluye:

> Hay una antigua sentencia china que dice: es mejor mostrarlo una vez que decirlo cien veces. La filosofía, por el contrario, está en la necesidad de mostrar precisamente mediante el decir.

Antes de proseguir en la indagación del sentido de lo que Heidegger buscaba con la alusión a Wittgenstein, es preciso recuperar el contexto original de aquella alusión.

Contra lo que afirman ciertos intérpretes, el comentario de Wittgenstein no se halla en ninguna de sus obras sino que nos ha sido transmitido por uno de sus más fieles discípulos, Norman Malcolm. Dice este biógrafo:

> En una ocasión que estábamos juntos, Wittgenstein hizo una sorprendente observación acerca de la filosofía: "una persona presa de una confusión filosófica es como un hombre en un cuarto del que quiere salir, pero no sabe cómo. Primero lo intenta por la ventana, pero está muy alta. Luego lo intenta por la chimenea, pero es muy estrecha. ¡Si tan sólo *se diese la vuelta*, vería que la puerta había estado abierta todo el tiempo!" Este comentario se relaciona con las observaciones §§ 108, 123 y 309 de las *Investigaciones filosóficas* (Malcolm, 2001, p. 44)[2].

Malcolm no menciona de dónde procede la referencia a dichas secciones de las *Investigaciones*, pero sea que el mismo Wittgenstein le haya dado la indicación o que la relación sea del propio Malcolm, el punto es claro. En efecto en el § 108 Wittgenstein señala que "el prejuicio de la pureza cristalina del lenguaje", esto es, que el lenguaje posea una unidad formal, que era la perspectiva del *Tractatus*, "sólo puede apartarse dándole la vuelta a todo nuestro examen". Y añade: "ha de dársele la vuelta al examen, pero sobre nuestra necesidad real como gozne". Es decir, que aquí "hablamos del fenómeno espacial y temporal del lenguaje, no de una aberración inespacial e intemporal". Para Wittgenstein la parábola del hombre encerrado en la habitación parece aludir a él mismo cuando se hallaba preso de los formalismos del *Tractatus*, demasiado elevados o demasiado estrechos en todo caso para permitirle un desplazamiento correcto y cómodo. Éste puede

---

2 "Once when we were together he made a striking observation about philosophy: 'A person caught in a philosophical confusion is like a man in a room who wants to get out but doesn't know how. He tries the window but it is too high. He tries the chimney but it is too narrow. And if he would only turn around, he would see that the door has been open all the time!'. This comment is related to remarks in Investigations, §§ 108, 123, 309. [Wittgenstein once observed in a lecture that there is a similarity between his conception of philosophy (e.g. 'the problems are solved, not by giving new information, but by arranging what we have always known', *Investigations*, § 109; 'the work of the philosopher consists in assembling reminders for a particular purpose', ibid., § 127) and the Socratic doctrine that knowledge is reminiscence: although he believed that there were also other things involved in the latter]".

lograrse sólo si se abandonan esas pretensiones extraordinarias y se regresa al funcionamiento ordinario de nuestro lenguaje, lo que no necesariamente indica que se trate de una empresa fácil, pues, al modo socrático, la compilación de lo que se conoce hace tiempo (*Investigaciones filosóficas*, § 109) puede constituirse en la tarea más difícil de todas. El movimiento decisivo aquí es el de volver o volverse, *to turn around* para Malcolm, *drehen* para Wittgenstein, y *sich drehen* para Heidegger, coincidencia que no deja de sorprender un poco, habiendo pasado la reflexión por el inglés y basándose en dos textos diferentes, el de la parábola como la transmite Malcolm, y que Heidegger recoge, y el de las *Investigaciones*, al que refiere Malcolm.

Estas semejanzas superficiales no pueden, sin embargo, ocultar las diferencias decisivas que aquí se constatan. La más conspicua, por ser la primera, tiene que ver con la condición del hombre mismo encerrado en esa habitación. Mientras para Wittgenstein tal hombre se compara a una persona presa de una confusión filosófica *–a person caught in a philosophical confusion is like a man in a room–*, para Heidegger la situación de ese mismo hombre se asemeja a la dificultad en la que se encuentra el pensar *–die Schwierigkeit, in der das Denken steht, gleicht einem Manne in einem Zimmer–*. Así, mientras para Wittgenstein se trata, por difícil que ello sea, de que dicho hombre se libere de las confusiones filosóficas mediante una consideración adecuada del lenguaje, para Heidegger se trata de una dificultad que se va a mostrar como fundamental (*Grundschwierigkeit*), esto es, insalvable, ante la cual se encuentra no alguien en particular sino el pensamiento mismo.

Con ello quedan indicadas las actitudes fundamentales de cada uno de estos filósofos hacia el lenguaje. Así, Wittgenstein ve los problemas filosóficos como confusiones causadas por falta de claridad en el uso del lenguaje. Estos malentendidos pueden resolverse en la medida en que se preste la debida atención al funcionamiento del lenguaje en cada uno de sus contextos particulares. El hombre que intenta escapar por la ventana o por la chimenea es presa de esta confusión, que lo lleva a tomar como universales determinaciones particulares del lenguaje. Empero, estas determinaciones particulares no sólo no son falsas de suyo, sino que en sí mismas se encuentran en orden, son correctas, generándose el error en aquel que no respeta el conjunto de reglas de su uso. Heidegger, en cambio, entiende

que el lenguaje mismo le erige al pensar una dificultad fundamental, cual es la necesidad de otorgarle sentido a la parte sin estar todavía en posesión previa del significado de la totalidad; de allí que se le presente al intérprete la exigencia de recorrer la totalidad de las interpretaciones posibles –intentar salir por la ventana, intentar salir por la chimenea– antes de poder acertar con la interpretación verdadera –salir por la puerta–, esto es, aquella que se corresponda con la dimensión exigida por el propio texto. Por eso, mientras se esté en el círculo de la interpretación, el intérprete ha de ser consciente de lo provisorio de la misma.

En conclusión, mientras que el hombre de Wittgenstein, confundido, busca la salida por donde no es, dada cierta dificultad inherente para encontrar la verdadera salida, el hombre de Heidegger sabe desde el principio que tiene que recorrer todas las salidas posibles, así sean inadecuadas, antes de poder dar con la salida verdadera y para poder hacerlo. El hombre de Wittgenstein está preso por su propia incapacidad; el hombre de Heidegger está preso por las propias condiciones de su reclusión. En ambos casos hay salida, pero mientras en el primero la salida es sencilla, siendo difícil acceder a la visión correcta que permita identificarla, en el segundo la salida se encontrará sólo al final de un arduo proceso de búsqueda y como su consecuencia. En fin, Heidegger entiende la alusión a Wittgenstein de un modo por completo ajeno a Wittgenstein mismo. En efecto, mientras éste quiere mostrar que la salida a los problemas filosóficos ya estaba ahí abierta todo el tiempo para quien hubiera tenido la claridad de verla, Heidegger señala que la salida no se va a encontrar sino recorriendo todas las dificultades y al recorrerlas. El círculo hay que cumplirlo completo si queremos estar en condiciones de llegar a la comprensión completa, lo que en cierto sentido equivale a salir de dicho círculo. En el pasaje en cuestión, Heidegger ha asumido a Wittgenstein como un gran pensador, aunque Wittgenstein mismo ni se consideró ni se presentó así, y es dudoso que se hubiera sentido halagado con la lectura que Heidegger hizo de él.

Se ha señalado con frecuencia que nuestros dos filósofos participan de un giro hacia el lenguaje propio de la filosofía del siglo XX. Ahora ya puede precisarse qué significa en cada uno de ellos este giro hacia el lenguaje. En las *Investigaciones filosóficas*, § 23, Wittgenstein introduce la expresión

"juego de lenguaje" para subrayar que "hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida". La noción de *juego de lenguaje* (*Sprachspiel*) quiere recoger la idea del carácter activo o situado de toda forma de "hablar el lenguaje" (*das Sprechen der Sprache*). Esta expresión alemana *das Sprechen der Sprache* quizás podría traducirse como "el hablar del lenguaje", donde interesa determinar el carácter de este genitivo *der Sprache*, "del lenguaje". ¿Se refiere este genitivo a que el lenguaje habla o al lenguaje que alguien habla? Lo segundo parece ser el caso, pues es lo que dan a entender los ejemplos de Wittgenstein de juegos de lenguaje, como dar órdenes, describir un objeto, cantar en coro, contar un chiste, etc.; es decir, con *das Sprechen der Sprache*, "el hablar del lenguaje", se alude a un genitivo objetivo, *alguien habla el lenguaje*, que se recoge en la fórmula sintética *Sprachspiel*, "juego de lenguaje", donde el "de" de la traducción al español mantiene el carácter de genitivo objetivo, pues no se trata de que el lenguaje juegue sino que el lenguaje es el objeto de un juego. El hombre de Wittgenstein sigue siendo el sujeto de diversas actividades, en particular de acciones en las que está involucrado el lenguaje, y logrará encontrar la salida sólo si le da vuelta a todo su comportamiento. Aquí "darle vuelta", *drehen*, tiene una función transitiva.

Cuando en el curso *¿Qué significa pensar?* Heidegger reflexione sobre "el hablar del lenguaje" (*das [...] Sprechen der Sprache*)[3] o "el hablar de nuestro lenguaje" (*das Sprechen unserer Sprache*), habrá que poner especial cuidado en no confundir este hablar "del" lenguaje con el hecho de que alguien hable el lenguaje, pues aquí se trata de lo contrario: es el lenguaje mismo el que habla, y el genitivo, en este caso, ya no es objetivo sino subjetivo. En este contexto Heidegger advierte lo que significa tomar el hablar acostumbrado, aquel que se encuentra por doquier y que es común a todos, como el único normativo. Este delirio de lo acostumbrado no es casual, ni debe subestimarse, pues él mismo pertenece al juego en que nos ha puesto la esencia del lenguaje. En efecto, si aquí se habla de un "juego del lenguaje" (*Spiel der Sprache*), es para subrayar que no somos nosotros los que jugamos con el lenguaje, sino que es éste quien juega con nosotros, no por primera vez hoy, sino desde hace tiempo y siempre. "El juego del lenguaje" significa que "el lenguaje

3 Para estas referencias, ver Heidegger 2005, 118 y ss; 2002, 122 y ss. Se trata de la primera hora de la Lección del Semestre de Verano de 1952.

juega con nuestro hablar", lo que hace que el ser humano se deje llevar con gusto al significado más exterior de las palabras y sucumba así al peligro de lo acostumbrado. En las diversas actividades que realiza, en particular en su hablar, el hombre de Heidegger cumple el destino que el lenguaje le señala, y logrará encontrar la salida sólo si, obediente, se vuelve y escucha el hablar auténtico del lenguaje. Aquí "darse la vuelta", *sich drehen*, tiene una función pronominal.

Estimo que Heidegger no habría estado de acuerdo con el propósito declarado de la filosofía de Wittgenstein, pero sí lo habría podido entender como una consecuencia más de la historia del Ser. Por ello, es comprensible que para Heidegger los intentos de Apel[4] por identificar ciertas afinidades entre su pensamiento y el de Wittgenstein hubieran terminado creando, más bien, "una nueva clase de chino" (Kusch, 1989, p. 216), pues ninguna conciliación exterior es posible entre el todo y sus partes. A partir de lo dicho puede dilucidarse una crítica acerba de Heidegger al empeño bosquejado de Wittgenstein acerca del lenguaje, pues el lenguaje que alguien habla como parte integral de aquellas actividades o formas de vida que constituye cada juego de lenguaje (*Sprachspiel*) oculta el hablar auténtico del lenguaje, pero dicho ocultamiento acontece como un resultado más del verdadero y peligroso "juego del lenguaje" (*Spiel der Sprache*).

CÁLCULO Y CÓMPUTO: LA CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO

En el tercero y último seminario que habría de tener lugar en Le Thor se comienza indagando qué quiere decir la pregunta por el ser (*die Frage nach dem Sein*). Ya de entrada la palabra "ser" (*Sein*) suele asumirse desde la metafísica, lo que conduce a considerar que ser es aquello que determina el ente (*das Seiende*)

4 En medio de sus detenidos análisis, Apel puede adelantar afirmaciones como las siguientes: "el discurso de Heidegger sobre el lenguaje como 'casa del ser' y 'morada del ser humano' contiene hasta cierto punto algo en suma equivalente a lo que el lector ha asimilado tras la lectura de las *Investigaciones filosóficas* acerca de la conexión entre lenguaje y 'forma de vida'" (pp. 247s); "una vez comprobada la profunda afinidad que existe entre Heidegger y el último Wittgenstein en relación al intento de una superación crítico-lingüística de la onto-lógica" (p. 250). Ver así mismo su artículo complementario "Wittgenstein y Heidegger. Recapitulación crítica y complemento de una comparación" (Apel 1985).

en cuanto ente, es decir, que en este sentido la pregunta por el ser equivale a la pregunta por el ente *como* ente, esto es, a la pregunta por el fundamento del ente (*Grund des Seienden*). Ahora bien, uno de los modos de entender el ente, no el ser, en la experiencia griega es *hupokeímenon*, lo que quiere decir que un ente cualquiera, por ejemplo una isla o una montaña, se presenta a sí mismo desde sí mismo. Por esto cabe entender el ente también, y con más propiedad, como *alethés* o *phainómenon*, pues si la expresión *tà ónta* se tradujera por "el ente" (*das Seiende*) no se comprendería cómo experimentan los griegos el ente, a saber, como lo que se revela en el desocultamiento, lo que se muestra desde sí mismo. Empero, frente a esta experiencia tan rica y tan concreta de los griegos, para nosotros el ente en total –*tà ónta*– sólo es una palabra vacía, pues ya no tenemos aquella experiencia del ente, al contrario, tal como se encuentra en Wittgenstein, hoy en día "la realidad es lo que es el caso" (*Wirklich ist, was der Fall ist*), es decir, aquello que cae bajo una determinación, lo que es constatable o determinable. Se trata, sin duda, de una afirmación inquietante (*gespenstischer Satz*) (Heidegger, *Vier Seminare*, p. 65; *Four Seminars*, p. 35).

Antes de buscar desentrañar el sentido de esta alusión, conviene completar la relación del contexto en que aparece, e interesa ante todo distinguir *hupokeímenon* y *phainómenon*, pues aunque ambos términos hacen referencia a la presencia de un ente particular, difieren en el modo de hacerlo. En efecto, con *hupokeímenon* se determina una respectividad, a saber, aquello de lo que "se dice algo respecto de algo" (*légein ti katà tinós*), por lo que el ente aludido no puede determinarse como *fenómeno* al ya no presentarse él mismo desde sí mismo, sino sólo como aquello de lo que nosotros hablamos en el enunciado y por él. En contraste, en la sola nominación el *phainómenon* puede presentarse como lo que es, sin que aquel que nomina perturbe dicho presentarse, pues en el nominar ocurre que quien nomina retrocede ante el ente y permanece en el trasfondo. Así, el ente es fenómeno puro. Por eso, hoy en día, cuando la comprensión primordial del lenguaje se da partir de su carácter enunciativo o proposicional, comprendemos la nominación pura sólo con mucha dificultad, pues el nombre es ya de antemano un componente residual de la proposición. Ello impide, a su vez, que el ente se presente como fenómeno puro.

En orden a dilucidar la referencia de Heidegger a Wittgenstein en el contexto esbozado, hay que precisar aquella mención. La alusión proviene del comienzo del *Tractatus*, donde se lee "el mundo es todo lo que es el caso" (1 *Die Welt is alles, was der Fall ist*), y puede constatarse, primero que todo, que en la cita que Heidegger hace se sustituye "el mundo" por "la realidad". Como en el Seminario no se busca adelantar un estudio técnico del *Tractatus*, la sustitución mentada no parece grave en orden a la interpretación heideggeriana. Unas páginas más adelante puede leerse en el texto de Wittgenstein que "la realidad total es el mundo" (2.063 *Die gesamte Wirklichkeit ist die Welt*), pero hay que resistir aquí la tentación de hacer una aplicación simple de la ley transitiva[5] y concluir que dado que "la realidad es el mundo" y el "mundo es lo que es el caso", entonces "la realidad es el caso", con lo que se obtendría la oración heideggeriana. Hay que resistir dicha tentación, ya que en el *Tractatus* la relación entre *mundo* y *realidad* es equivalente a la que existe entre *hecho* y *posibilidad*, pues la realidad –como totalidad de posibles estados de cosas, esto es, los que se dan y los que no se dan (2.06)–, viene determinada por el mundo –como totalidad de estados de cosas que se dan (2.04)–; o, como también se dice, de la determinación de todos los objetos se sigue la determinación de todos los posibles estados de cosas (2.0124)[6]. En otras palabras, en el *Tractatus* mantiene su vigencia el conocido axioma escolástico *ab esse adposse valet*, por lo que hacer el tránsito de la realidad al mundo equivaldría a la violación de la segunda parte del principio, *a posse ad esse non valet.* Entonces, que Heidegger mencione en este punto la realidad más bien que el mundo no indica desconocimiento de la obra wittgensteiniana, sino apropiación de la misma con un propósito determinado, cual es el de presentar la visión tractariana en su mayor determinación, que es la realidad, con independencia de las relaciones internas que ésta mantenga con otras nociones del *Tractatus*, por ejemplo, el mundo. Hecha esta precisión, puede aceptarse que el sentido

5 Es lo que hacen los traductores al inglés, que comentan que "insofar as Wittgenstein understands the world as 'the sum-total of reality', Heidegger's claim is true to the text" (Heidegger, *Four Seminars,* 107, n. 65).

6 Esta es la vía interpretativa seguida por H.-J. Glock (Glock 1997, 117), y por L. M. Valdés (Valdés 2002, 117).

de la anotación heideggeriana es que "la realidad es la totalidad de estados de cosas" –*simpliciter*–, donde ahora lo que interesa subrayar es que no se trata de una totalidad de cosas sino de hechos (1.1), y son éstos los que son determinables y constatables.

Ahora bien, el estado de cosas (*Sachverhalt*) es una conexión de objetos (*Gegenstände*) o de cosas (*Sachen, Dinge*) (2.01), y el recurso de Wittgenstein a estas tres palabras indica su interés de no dejar cabos sueltos dentro de su atomismo lógico con los cuales se pudiera determinar alguna condición intermedia entre los elementos y su constitución en estados de cosas. Estos objetos han de ser simples (2.02), y su totalidad formar la sustancia del mundo (2.021), pues es claro que fuera de ellos no hay ningún otro elemento con el cual conformar el estado de cosas. Todas estas determinaciones llevan a que los objetos tractarianos sean meros átomos lógicos, postulados puros de las condiciones de representación, por lo que no sorprende que, según confesión propia, Wittgenstein hubiera sido incapaz de ofrecer ni siquiera un ejemplo de un objeto o de su correlato, un nombre simple. Sin embargo, si el lenguaje, como conjunto de proposiciones (4.001), ha de ser posible, así como el pensamiento, proposición con sentido (4), es necesario postular la existencia de los objetos, que llevan en sí mismos las condiciones de representación que exhibirá la proposición, compuesta por su parte de nombres (3.202) que nombran objetos (3.221). Con esto queda claro que la determinabilidad de los hechos radica en las condiciones del espacio lógico propio de la representación, tanto así que el conjunto de las proposiciones verdaderas constituye la totalidad de las ciencias naturales (4.11), pero ello sólo es posible en un espacio vaciado de cualquier intrusión de un fenómeno que se muestre a sí mismo desde sí mismo, esto es, que sea independiente de aquél a quien se manifiesta y que lo nombra. Es patente, pues, que la referencia de Heidegger a Wittgenstein no es casual, ni superficial, pues éste aparece como el último exponente del modo moderno de conocer, que se inició con la reducción del fenómeno a figura en Galileo, y de la figura a ecuación en la geometría analítica de Descartes, y que habría de encontrar en la física de Newton su primer éxito completo, y que hallaría en Kant su expresión filosófica más convincente, con su identificación de las condiciones de posibilidad de la experiencia y las condiciones de posibilidad

de *los objetos* de la experiencia. Que en Wittgenstein este modo de conocer ya no se exprese en el lenguaje de las matemáticas sino en el de la lógica apunta a desarrollos propios del conocimiento del siglo XX, en cuyo centro se encuentra la teoría de la computación y la biología molecular.

Heidegger es consciente del carácter propio que tienen estos nuevos desarrollos científicos y tecnológicos, como se muestra en diferentes partes de su obra tardía. Así, por ejemplo, en *La proposición del fundamento*, del año 1955, reconoce que en Leibniz ya aparece el proyecto que vincula el ente con el cómputo. Dice allí en la Lección XII:

> En el año 1677 (a los 31 años) escribió Leibniz un diálogo sobre la *Lengua rationalis*, esto es: el cálculo, la computación, que habría de estar en condiciones de dar cuenta exhaustiva, para todo lo que es, de las relaciones entre palabra, signo y cosa. Aquí, en este diálogo y en otros tratados, ha pensado de antemano Leibniz los fundamenta para aquello que hoy, en cuanto máquina de pensar, no sólo viene utilizado, sino que determina más bien la manera de pensar. En una anotación marginal a este diálogo, escrita a mano, anota Leibniz: *Cum Deus calculat fit mundo.* Cuando Dios calcula viene a ser el mundo (Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 162).

Así, pues, Wittgenstein con su claro procedimiento lógico para determinar las relaciones entre palabra, signo y cosa, todo ello dentro de un marco kantiano de condiciones de posibilidad de la representación –el proyecto del *Tractatus*–, se presenta como el punto culminante de aquella tradición que toma todo ente como determinable y controlable, como siempre disponible y siempre presente (Kusch, 1989, p. 215)[7]. La formulación que se ha venido examinando recoge en una consigna breve

---

7 Hay cierto tono de reproche en Kusch hacia Heidegger por no mostrar una simpatía equivalente respecto de Wittgenstein, semejante a la que éste mostró en algún momento hacia aquél: "As is well known, Wittgenstein had more sympathy for Heidegger than viceversa" (Kusch 1989, 215). Para Kusch el tono de reproche es admisible desde el momento en que él logra constatar una comunidad de ideas entre los dos pensadores, ante la que Heidegger habría mostrado una ciega obcecación: "Actually there were quite a few ideas in the early as well as in the later Wittgenstein that Heidegger could have appreciated" (Kusch 1989, 216). Se trata, sin duda, de un juicio precipitado, pues como espero haber mostrado, Heidegger no podía haber encontrado ninguna afinidad fundamental entre su propio pensamiento y el proyecto de Wittgenstein.

el sentido que alberga la culminación de aquella tradición, sentido que para Heidegger se manifiesta bajo la forma inmediata de lo sombrío e inquietante (*gespenstischer*). Esta inquietud fundamental deriva de la soledad metafísica del hombre moderno, que ha logrado conquistar la firmeza del fundamento del conocimiento sólo mediante el expediente de hablarse a sí mismo (*se solum alloquendo*) (Heidegger, *Vier Seminare*, p. 68; *Four Seminars*, p. 37). Un mes después de que Armstrong pusiera pie en la Luna, Heidegger puede contrastar la admiración del primer filósofo, Tales de Mileto, que asombrado *por completo* por la sobreabundancia de presencia del cielo nocturno va a dar en un pozo, con la certeza computacional que ha llevado al astronauta a la Luna, y lo ha traído de vuelta indemne, y para quien la luna como luna ha desaparecido, convertida en un parámetro más de sus procesos computacionales. La inquietud a la que se refiere Heidegger no tiene que ver, entonces, con la amenaza directa que el desarrollo tecnológico, basado en una cierta determinación de la ciencia, implique para la supervivencia biológica del ser humano. Esta inquietud tiene una arraigo metafísico, y surge allí donde el ser humano es vaciado de cualquier posibilidad de tener la experiencia del ser; en otros términos, de estar en presencia del fenómeno que se manifiesta.

En *El principio del fundamento*, un par de páginas adelante de la referencia a Leibniz recién citada, Heidegger presenta la *ratio* como derivada del verbo *reor*, que significa no sólo dar cuenta, sino enderezar algo de acuerdo con algo. Ello determina también el significado de la palabra "cálculo", que no hay que apresurarse a reducir al cálculo matemático, sino que apunta en un sentido más fundamental al equilibrio de la obra de arte como lo ha entendido Hölderlin. Heidegger alude a las *Notas a Edipo* y a las *Notas a Antígona*, en las que el poeta recurre a la noción de "cálculo" (*Kalkül*) como determinación esencial de la composición trágica. En las *Notas a Edipo* se lee[8]:

> Incluso a otras obras de arte les falta, comparadas con las griegas, la confianza que éstas suscitan, o al menos han sido enjuiciadas hasta ahora más por las impresiones que producen que de acuerdo a su

8 Para las referencias a Hölderlin sigo la versión que se encuentra en la traducción de Heidegger, *El principio del fundamento*, p. 164.

> cálculo legal y demás modo de proceder, en virtud del cual viene sacado a la luz lo bello.

Y más adelante:

> La ley, el cálculo, el modo en que un sistema de sensaciones, el hombre entero, se desarrolla como estando bajo el influjo del elemento, y en que representación y sensación y razonamiento, en sucesiones diversas, pero siempre de acuerdo con una regla segura, brotan uno de otro es, en lo trágico, más equilibrio que pura secuencia.

Y las *Notas a Antígona* comienzan de la siguiente manera:

> La regla, la ley calculable de la *Antígona* se relaciona con la del *Edipo* como _́ a _̀ , de suerte que el equilibrio se inclina más del inicio hacia el final que del final hacia el inicio.

Ante estos textos, el primer contrasentido que hay que evitar es el de entender en sentido cuantitativo o matemático el cálculo por el que la obra logra su equilibrio, "y, sin embargo –acota Heidegger–, el equilibrio mencionado por Hölderlin pertenece al contrapeso y compensación propios de la obra de arte; y eso quiere decir, aquí: a la exposición trágica del juego-trágico" (Heidegger, *La proposición del fundamento*, Lección XIII, pp. 164s). En las *Notas* Hölderlin busca poner de presente que el equilibrio formal de la tragedia debe proveer lo que podría llamarse un cálculo de la finitud humana (Fynsk 1993, 178ss, *passim*; Mas 1999, 29-40). En efecto, a diferencia de la filosofía, que presenta siempre una facultad del alma como un todo coherente de partes que entonces se llama lógica, la poesía considera las diversas facultades del hombre en una presentación que conforma una totalidad, en la cual la coherencia de las partes más autónomas determina el ritmo o ley calculable. En la tragedia este juego de las facultades aparece en el equilibrio de su estructura rítmica, para la cual es esencial la suspensión, lo que en el metro se denomina cesura. Gracias a la interrupción pura se logra que la sucesión de representaciones manifieste la representación misma, ya que el ritmo de la obra, su cálculo, se divide de tal modo que logra relacionarse consigo mismo y produce la apariencia de dos partes en equilibrio. En suma, el equilibrio de la obra es la manifestación del cálculo en su sucesión rítmica tal como viene dividido

por la suspensión contrarrítmica o palabra pura. Hölderlin, empero, no estima que *el contenido* de la obra, aunque en su presentación debe obedecer a un cálculo legal, sea susceptible en sí mismo de determinación calculadora alguna; el sentido viviente no puede ser calculado.

A partir de las últimas observaciones puede entenderse por qué Heidegger es cuidadoso en no determinar como calculadora la comprensión actual de la realidad. No se trata tanto de un melindre heideggeriano para no recurrir a un término que cumple una función importante en su poeta más venerado[9]. Aquí hay algo más, pues el reconocimiento de la importancia del cálculo para la constitución de la obra de arte permite caracterizar la experiencia del ente, que halla en la tragedia uno de sus motivos esenciales, como algo que reclama al ser humano en total, sin disolver por ello su finitud en la indiferenciación de fuerzas primarias de la Naturaleza. Si el pensamiento puede determinarse como la experiencia de la verdad del ente[10], resultará de allí que el cálculo pertenece de suyo a la forma del pensar. La instauración del modo moderno de conocimiento fue posible no sólo por la disolución del fenómeno puro en las leyes universales y necesarias de las matemáticas y de la lógica, sino que en ese proceso el propio cálculo hubo de sufrir la alteración esencial que le impuso dicho proceso de abstracción, hasta llegar a casi no reconocerse sino como cálculo matemático y núcleo esencial del método objetivante y anticipatorio de conocimiento y dominio de la Naturaleza[11]. De allí que haya que ser muy cuidadoso para no caracterizar a la ligera como calculador el modo de conocimiento moderno que encuentra en Wittgenstein su instancia culminante, pues con ello podría darse a entender que el pensamiento no requiere de ninguna ley interna de equilibrio, cuando la verdad es que este modo de conocimiento y de comprensión de lo ente ha subyugado incluso al cálculo mismo. El último curso de Heidegger en Friburgo, recogido en *La proposición del fundamento*, puede entenderse como un esfuerzo indeclinable por reconducir la *ratio* a la verdad del *lógos*, y el

9 Tal es la posición de Kusch (Kusch 1989, 217).

10 "Aquel pensar que encuentra su fuente en la experiencia de la verdad del ser" (Heidegger, Epílogo a *¿Qué es metafísica* 2001, 255; edición alemana, 308).

11 En este sentido puede expresar Heidegger que "la Naturaleza se proyecta de antemano como objeto, y meramente como objeto de una calculabilidad general". (Heidegger, *Zollikon Seminars*, 106; en la edición alemana, 137).

cálculo a la verdad del juego del pensar. Por eso, mientras la proposición leibniziana *cum Deus calculat fit mundo* siga siendo entendida en el marco del cálculo matemático, como ocurre hoy a nivel planetario, y no como "mientras Dios juega, viene a ser mundo" (Heidegger, *La proposición del fundamento*, Lección XIII, p. 177), no podrá sino seguir creciendo aquella inquietud derivada de la ausencia del pensamiento.

Reflexión conclusiva: Wittgenstein y la unidad de la filosofía actual

De las consideraciones anteriores queda claro que Heidegger toma posición frente a Wittgenstein, pero no lo hace como un crítico que no comparte sus opiniones frente a la filosofía y sus tareas sino que toma posición ante el propio Wittgenstein y sus diversas actitudes filosóficas, esto es, según se presentan en el *Tractatus Logico-Philosophicus* y según se presentan en las *Investigaciones filosóficas*. El objetivo de las siguientes líneas será mostrar el sentido de la toma de posición de Heidegger que, en últimas, no debe entenderse en dos momentos diferentes, sino como una única toma de posición ante la filosofía contemporánea.

En relación con la comprensión de los problemas filosóficos que tiene el Wittgenstein de las *Investigaciones*, Heidegger suscita una dificultad fundamental, cual es que aquélla sigue presa del dominio de la subjetividad propio de la Modernidad. En efecto, como lo muestra el ejemplo del hombre preso en el cuarto, Wittgenstein estima que los problemas de la filosofía son los problemas que el filósofo tiene con la filosofía, es decir, aquéllos por los que devino filósofo. Como estos problemas no tienen otra raíz que el mal uso que el filósofo le da al lenguaje, invirtiendo la estrategia puede considerarse el lenguaje como una herramienta que bien utilizada podrá librar al filósofo de sus problemas filosóficos, que no son más que yerros gramaticales. En este momento el filósofo ya no tiene problemas filosóficos y la filosofía deja de tener relevancia para él; aliviado, puede dedicarse a asuntos productivos. A todo lo largo de su obra, Wittgenstein insiste en la dificultad de los problemas filosóficos entendidos como confusiones gramaticales, pero nunca pone en cuestión la fundamental capacidad esclarecedora de quien quiera liberarse de dichos errores, ni la rectitud de su intención, ni la unidad

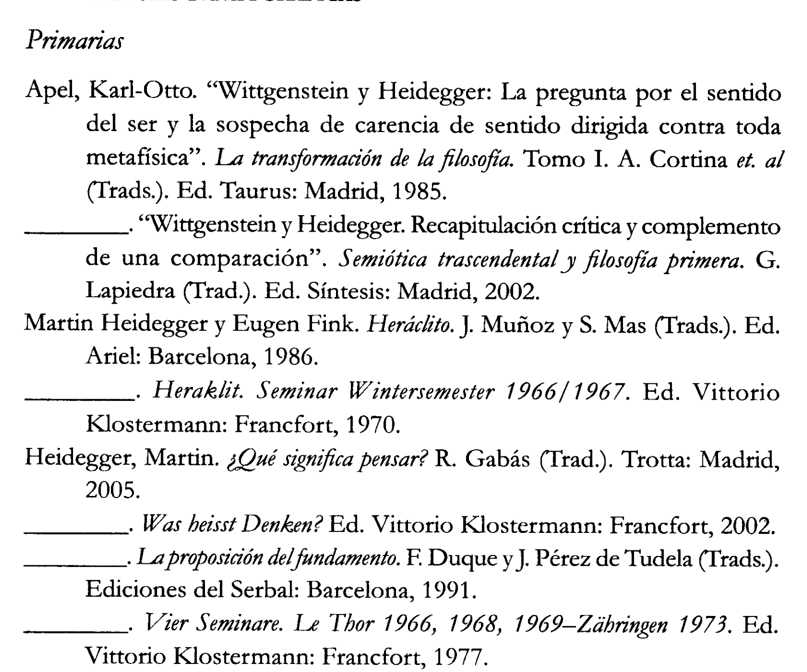
de su decisión. Y, más acá de una hermenéutica de la sospecha, y también en un sentido más fundamental, Wittgenstein no llega a preguntarse jamás por el nexo indisoluble mismo que vincula en un único abrazo al ser humano, al lenguaje y al mundo. Sin duda juzgaría esta última consideración como un despropósito, otra confusión causada por un cruce indebido de juegos de lenguaje, y al hacerlo no estaría sino ratificando su compromiso irreflexivo con la concepción de sujeto de la Modernidad como ojo que ve los objetos gracias a la luz de la cual él mismo es foco, donde esta luz es la gramática, y, por ende, el lenguaje queda desprovisto de cualquier misterio o poder evocador.

Cuando Heidegger entiende al Wittgenstein del *Tractatus* como quizás la última figura –en el sentido de la mayor de ellas– de la corriente que en la Modernidad ha reducido la realidad a relaciones de cómputo, depuradas ahora según las relaciones formales de la lógica matemática, no hace más que constatar que ha llegado a su culminación aquel movimiento que suscitó la efectiva supresión del fenómeno a favor de la construcción lógica y computable del objeto de conocimiento. Este objeto, además, no sólo es el único objeto existente o, al menos, el único objeto del que cabe hablar, sino que en conformidad con él ha de entenderse el lenguaje, reducido él también a una estructura de relaciones isomorfas con la realidad y con los conceptos.

Así, pues, el predominio de una subjetividad lingüística irreflexiva se conjuga con toda claridad con el dominio de una objetividad computable, ontológica y lingüística, para conformar entre ambas los dos brazos de la tenaza de la Modernidad cuyo abrazo, a partir de entonces, no puede más que suscitar preocupación respecto del pensamiento, amenazado como se halla entre la proliferación de subjetividades lingüísticas conformadas según su propio régimen y el imperio del objeto computable que proyecta extender su feudo al propio ámbito del espíritu. Las dos observaciones de Heidegger no sólo permiten comprender que la obra de Wittgenstein, en sus dos grandes momentos del *Tractatus* y de las *Investigaciones*, responde al único proyecto de la Modernidad, sino que también muestran la unidad fundamental de la filosofía contemporánea, reducida a los juegos de las subjetividades posmodernas y al proyecto de la objetividad cognitivista. En

medio de este desierto el pensamiento manifiesta la inquietud fundamental por su destino, pero también muestra el mundo de un arraigo futuro.

Desde el fondo del pozo al cual fue llevado, no por su imprudencia como estima la esclava que se burla de él, sino por su total asombro ante la majestuosa manifestación del cielo nocturno, el sabio pensador Tales de Mileto tal vez podría cavilar en qué sentido tiene el intenso tráfico del hombre actual con la Naturaleza, del cual el primer paso de Armstrong en la Luna no constituye sino otro paso de un proyecto global para el cual ya no hay astros sino meros parámetros computacionales, medio efectivo del dominio planetario de la técnica y de la cancelación de la totalidad del ámbito del fenómeno. En esta situación, en el ánimo de nuestro pensador quizás surgiría una oscura inquietud y desazón, que no alcanzaría a suprimir, así esperamos, su completa admiración ante la gloria del cielo estrellado.



Referencias bibliográficas

Primarias

Apel, Karl-Otto. "Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica". *La transformación de la filosofía.* Tomo I. A. Cortina *et. al* (Trads.). Ed. Taurus: Madrid, 1985.

________. "Wittgenstein y Heidegger. Recapitulación crítica y complemento de una comparación". *Semiótica trascendental y filosofía primera.* G. Lapiedra (Trad.). Ed. Síntesis: Madrid, 2002.

Martin Heidegger y Eugen Fink. *Heráclito.* J. Muñoz y S. Mas (Trads.). Ed. Ariel: Barcelona, 1986.

________. *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967.* Ed. Vittorio Klostermann: Francfort, 1970.

Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* R. Gabás (Trad.). Trotta: Madrid, 2005.

________. *Was heisst Denken?* Ed. Vittorio Klostermann: Francfort, 2002.

________. *La proposición del fundamento.* F. Duque y J. Pérez de Tudela (Trads.). Ediciones del Serbal: Barcelona, 1991.

________. *Vier Seminare. Le Thor 1966, 1968, 1969–Zähringen 1973.* Ed. Vittorio Klostermann: Francfort, 1977.

________. *Four Seminars.* A. Mitchell y F. Raffoul (Trads.). Indiana University Press: Bloomington, 2003.

________. "Epílogo a '¿Qué es metafísica?' ". *Hitos.* H. Cortés y A. Leyte (Trads.). Ed. Alianza: Madrid, 2001.

________. *Zollikon Seminars.* M. Boss (Ed.). F. Mayr y R. Askay (Trads.). Northwestern University Press: Evanston (IL), 2001.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus.* J. Muñoz e I. Reguera (Trads.). Ed. Alianza: Madrid, 2000.

Secundarias

Fynsk, Christopher. *Heidegger. Thought and Historicity.* Cornell University Press: Ithaca (NY), 1993.

Glock, Hans-Johann. *A Wittgenstein Dictionary.* Ed. Blackwell: Oxford-Malden (MA), 1997.

Kusch, Martin. *Language As Calculus vs. Language As Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer.* Ed. Kluwer: Dordrecht, 1989.

Malcolm, Norman. *Ludwig Wittgenstein. A Memoir.* Oxford University Press: Oxford, 2001.

Mas, Salvador. *Hölderlin y los griegos.* Ed. Visor: Madrid, 1999.

Valdés, Luis Manuel. "Introducción y Notas" en Ludwig Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus".* Ed. Tecnos: Madrid, 2002.

LA CRÍTICA A LA NOCIÓN DE VALOR Y LA INTERPRETACIÓN DEL ACTUAR HUMANO EN HEIDEGGER

CARLOS B. GUTIÉRREZ

1. LOS VALORES Y LA METAFÍSICA DE LA SUBJETIVIDAD

1.1 El neokantismo inicial

Heidegger hizo sus primeras armas filosóficas con los filósofos del valor del sudoeste alemán. Inspirado por Rickert y Lask, si bien bajo la creciente influencia de Husserl, el joven entró a la lucha contra el psicologismo que durante tanto tiempo había obstaculizado el acceso a la lógica. Los primeros escritos de Heidegger giraron en torno al valor del sentido en el juicio; pero ya el epílogo al trabajo de habilitación profesoral publicado en 1916 y dedicado con "la más agradecida admiración" a Rickert, manifiesta "la desazón que hasta entonces estuvo reprimida" (Heidegger 1916a, 229). El joven profesor rechaza la forma eclámpsica en la que se venía abordando el problema de las categorías y "una cierta vacuidad mortal" que se había enseñoreado de la filosofía universitaria ahora que él sabe de lo imprescindible de la metafísica como "la verdadera óptica" de la filosofía (Heidegger 1916a, 235).

El distanciamiento del neokantismo se da a esta altura bajo la influencia de Dilthey y Hegel. Heidegger advierte que entre las cuestiones que quedan por resolver figura la del estatuto ontológico del valer y del valor, y anuncia además "una investigación más detallada sobre ser, valor y negación" en la cual aspira a alcanzar determinaciones de principio (Heidegger 1916a, 235). La vuelta a la metafísica habla sin duda del creciente distanciamiento de los "windelbandidos", como apostrofaba Cohen a los neokantianos del sudoeste alemán; el rompimiento, sin embargo, aún no era total. Los vínculos con

la filosofía de los valores salen todavía a relucir en aquellos pasajes de la "lección de prueba" que tratan de la relación valorativa como principio de la conceptualización histórica (Heidegger 1916b, 1987), pero pronto serán superados. ¿Se justifica entonces seguir insistiendo en las deudas iniciales del joven Heidegger con la filosofía neokantiana de los valores? Creo que sí. El envolvimiento neokantiano inicial de Heidegger permite comprender el desprecio y arrogancia con los que, sólo marginalmente, Heidegger habrá de referirse a la temática de los valores a partir de *Ser y Tiempo*: contra nada se es más implacable que contra los pecados y extravíos de la propia juventud.

1.2. Los valores como complemento de la ontología de la objetividad

Ya hacia el final de la época de Marburgo la prioridad metodológica de la auto-conciencia había quedado para Heidegger en tela de juicio. La esencia de la conciencia, como Max Scheler lo había puesto de relieve, era más bien la de ser "mundano-excéntrica". Si la conciencia es "ekstática" surge entonces la pregunta acerca del modo de ser en el que ella y sus objetos van indisolublemente relacionados dentro de un fenómeno global que los envuelve a ambos. Heidegger lo designó con la expresión compuesta *ser-en-el-mundo* para dar a entender que el hombre no se encuentra a sí mismo como ente fáctico ya dado en medio de los demás entes, sino que mora, siempre con anterioridad a cualquier relación con lo ente y condicionando esta relación, en un entorno abierto de orientación y desempeño prácticos. El novedoso planteamiento se contrapone a toda concepción del comportamiento humano como posición objetivadora; tal la razón para que en el inicio de la analítica del *ser ahí* se dé la confrontación de la teoría de la percepción de Husserl.

La percepción, el fenómeno paradigmático del darse en persona al coincidir en la evidencia intención y realización, tenía según Husserl una estructura de cimentación (Fundierung) (Husserl 1928, 261): el acto constitutivo de sentido se superponía a la *hyle*, al substrato material de la corriente vivencial. Puesto que cimentación era la estructura de todo el programa de constitución transcendental, los predicados de la percepción sensorial les servían a la vez de cimiento a capas superiores de actos, tales

como los actos afectivos de valoración; la capa de los valores se superponía en ellos a la capa de los predicados sensoriales de manera que la *hyle* sensorial se trocaba en *hyle* afectiva (objetos de valor) que afectaba a la conciencia superior de valor. Es así como Husserl habla de una percepción de valor en la cual "se da el carácter de valor, original e intuitivamente" (Husserl 1928, 186). Para Heidegger, por el contrario, el sentido de la percepción no es primariamente el de hacer algo presente, sino más bien el de orientarnos en el mundo andando en lo que andamos. El "ver en torno" articulador de la orientación no es un fenómeno cimentado, "no arroja cierto "significado" sobre el nudo ente dado, ni lo reviste con un valor, sino que lo que comparece dentro del mundo ya tiene siempre, en cuanto tal, una condición respectiva abierta en la comprensión del mundo" (Heidegger 2000, 1973).

La concepción del mundo como suma total de lo siempre ya dado resulta de una ontología que avista al ser sólo respecto a su abstracta presentidad; de ahí que la crítica al concepto de valor en *Ser y Tiempo* se plantee en el marco de la "discusión hermenéutica de la ontología cartesiana del mundo". La constitución o reconstrucción filosófica del fenómeno mundo que parta de una determinación extrema y deficiente de lo ente intramundano como *res extensa* no podrá jamás dar con el fenómeno cuya desfiguración es el presupuesto de la reconstrucción, sostiene Heidegger. La estratagema de añadir cualidades secundarias interpretativas y el pegar ulterior de etiquetas de valor no pueden completar ontológicamente a la *res extensa* a fin de que ella se convierta en lo "a la mano"; la superposición de valores es una construcción que en su artificiosidad dependerá siempre del substrato en el que parasita.

Heidegger cierra sus anotaciones críticas en torno al concepto de valor con una referencia a la historia de la metafísica. El pasar por alto el fenómeno mundo no es una simple omisión, sino la necesaria consecuencia de una serie de asunciones dogmáticas que desde sus inicios ha hecho la filosofía europea. Tenemos, por tanto, que preguntarnos ¿por qué desde entonces se lo ha perdido de vista tan persistentemente? y ¿por qué su pérdida y desvirtuación hace que la ontología cartesiana requiera ser complementada por valores? La respuesta a estos interrogantes se esbozará en la *Introducción a la Metafísica* y se completará con la interpretación de la obra de Nietzsche.

1.3. El origen ontológico del concepto de valor

El comienzo de la filosofía europea se transformó rápidamente en un "final inicial" (Heidegger 1966, 137). El giro del comienzo griego se da, según Heidegger, en la interpretación de la *physis* como idea, interpretación que surge con necesidad ineludible de la experiencia del ser como mostrarse, como aparecer. Aparecer es una noción ambigua pues, por una parte, indica salir del encubrimiento y, por la otra, mostrarse como esto o aquello, tener un aspecto. La idea como prototipo de la plena presencia de algo fue pensada justamente como el respecto en el cual todo ente puede ser cabalmente abordado en su ser; este respecto pasó finalmente a valer como lo que propiamente es, en tanto que lo que se nos muestra en el abigarrado mundo de los fenómenos pasó a ser tenido por *me on*, por distorsión de la pura plenitud de la idea. La idea se convirtió así en el paradigma del cual lo ente sólo participa como copia, y la verdad dejó de ser el rasgo fundamental del ser, como contrajuego de encubrimiento y desencubrimiento, para ganar el sentido de comparación, en la que cuenta ante todo el ver correcto, el ver referido al modelo de evidente plenitud.

Por sobre el ser y contra el ser se entronizó una nueva instancia como patrón de todo: el deber ser. La tendencia a escalar el ser se puso aún más de relieve en la doctrina platónica del *agathon,* de la cual despega el camino de la onto-teología: con la escalación del ser mediante la idea de las ideas se alcanza la dimensión de lo que la filosofía secularizada de la modernidad llamará primero "reino de los fines" y luego "reino de los valores". Tal la razón para que el concepto de valor que surge en el siglo XIX sea "el más remoto y al mismo tiempo el más débil hijo tardío del *agathon*" (Heidegger 1954). El paso decisivo en cuanto a la moderna separación de ser y deber ser lo dio Kant al contraponer el imperativo categórico a la naturaleza y hablar en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* del "valor incondicionado, incomparable" de la ley universal de la razón práctica y del "valor absoluto" del principio de la voluntad pura (Kant 1972, 22, 48). "Algo como deber ser sólo puede irradiar desde lo que plantea semejante pretensión, desde lo que tiene en sí un valor, de lo que es un valor. Los valores en sí se convierten ahora en el fundamento del deber ser" (Kant 1972, 151), comenta Heidegger.

1.4. Nietzsche en clave de valor

En la vasta interpretación de la obra de Nietzsche bosquejada en las lecciones de Friburgo de 1936 a 1940, Heidegger pone de relieve el papel central que jugó el concepto de valor en el despliegue final del subjetivismo moderno. Los dos volúmenes sobre Nietzsche aparecidos en 1961 se proponen mostrar que el pensamiento de Nietzsche no rebasó la órbita de la metafísica que tanto criticó por haberse valido para sus propósitos crítico-ideológicos de una conceptualidad totalmente inadecuada, como fue la terminología de los valores. Tan gravosa vinculación hizo que la obra de Nietzsche terminara siendo más bien la plenificación de esa metafísica (Gutiérrez 2002, 115 y ss.).

Si bien la filosofía neokantiana de los valores había reducido todos los actos de conciencia a juicios de valor, fue Nietzsche quien, según Heidegger, llevó la noción de valor a sus últimas consecuencias. Su revaluación de los valores tradicionales no fue otra cosa que el intento de pensar todas las determinaciones ontológicas como valores (Heidegger 1961, 111) y de reinterpretar la historia de la metafísica como historia de valoraciones, dando así el paso hacia la cabal realización de la más profunda tendencia de la metafísica. Nietzsche, no obstante, se había propuesto exactamente lo contrario: él quería sacar a la metafísica de sus goznes. Como transfondo de la filosofía europea esclavizada a la moral y del platonismo omnipresente en ella, él distinguió una valoración continua e inconfesa en contra de la vida; de ahí que en contraposición al sistema de valores dominante Nietzsche exigiera volver a la vida misma, como principio de una nueva experiencia de mundo en la que se superase por fin a la metafísica.

Para Heidegger, sin embargo, la revaloración simplemente paró en la cabeza a la metafísica y quedó prisionera del esquema categorial de la ontología clásica. Al limitarse así a invertir el ordenamiento jerárquico tradicional que quería abolir Nietzsche puso en evidencia que no había logrado penetrar hasta el origen profundo de ese ordenamiento. La interpretación de la cuestión del ser como cuestión de valores y de valoración es tan sólo una mitificación más en tanto el concepto de valor, tenido por último e inderivable, siga encubriendo la cuestión fundamental de la ontología. De ahí que Heidegger tome al concepto de valor como guía de su

interpretación de Nietzsche, la cual se apoya ante todo en la obra póstuma *La voluntad de poder*. "La clave para comprender la metafísica de Nietzsche es una explicación suficientemente clara de lo que piensa con la palabra valor" (Heidegger 1995, 205).

1.4.1 Revaloración para superar la autoenajenación

El nihilista de Nietzsche se da cuenta de que la idea de un ser imaginario y eterno no sólo fue falsa, sino también de que constituyó un desperdicio de energías. Además, se da cuenta de que la voluntad olvida por completo, que la verdad es tan sólo un error necesario para la vida, y que los enunciados de verdad son meros juicios de valor que nombran condiciones de conservación y crecimiento que "proyectamos como predicados del ser en general" (Nietzsche Vol. XVI, 507. P. 24). Fortalecida por este atisbo, la conciencia humana queda en condiciones de quitarle al mundo los valores que había venido proyectando en él; "las categorías 'fin', 'unidad', 'ser' mediante las cuales le habíamos insertado un valor al mundo, las volvemos a sacar - y ahora el mundo se ve sin valor..." (Nietzsche Vol. XV, 5. P. 16). Así se da la desvaloración como un primer paso de la revaloración. "Hemos vuelto a retirar los predicados de las cosas, o nos hemos recordado por lo menos de que fuimos nosotros los que se los habíamos conferido: cuidemos de que con este atisbo no perdamos la facultad de conferir" (Nietzsche Vol. IV, 210. P. 214).

Nietzsche vio claramente que valor es posición, que el valor vale porque ha sido puesto como válido. Los valores no son algo dado de antemano o en sí, susceptible de ordenamiento *a priori*; los valores *son* sólo donde se calcula, donde la voluntad de poder pone las condiciones de su conservación y de su escalación. Nietzsche dice por fin sin tapujos lo que la filosofía de los valores y la fenomenología de los valores se esforzaron por mitificar, creyendo poder escapar al nihilismo mediante el recurso a la esfera ideal del deber ser. Nietzsche abordó el tema del valor de manera muchísimo más radical, pues destapó la hipocresía platónica de la metafísica y pensó hasta el final el antropocentrismo de la filosofía moderna. Al declarar a todo lo que es y como es "propiedad y producto del hombre" lleva él a su cabal

despliegue la doctrina cartesiana, según la cual toda verdad se reduce a la certeza que de sí mismo tiene el sujeto.

Valorar es el proceso fundamental de la vida misma, es el modo en el que ella resuelve y consuma su esencia (Nietzsche Vol. IV, 210. P. 539). La revelación de la productividad valorativa, relegada hasta entonces al olvido, suscitó una nueva concepción de la existencia humana. Valorar dejó de ser un comportamiento discrecional: el ser humano valora en la medida en que es humano. Nietzsche redujo, además, toda transcendencia a valoración; el ser humano se transciende al fijar los valores bajo los cuales encuentra las cosas y se encuentra a sí mismo. Dicho en otras palabras, en vez de que el acaecer del ser sea el fundamento de todo comportamiento humano, la actividad valorante del hombre se convierte en fundamento del ser. Ha terminado, pues, el tiempo "en el que el hombre deja de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en el que la cuerda de su arco no sabe ya vibrar" del que habló Zaratustra; al retornar los valores transcendentes al sujeto que los proyecta, éste queda liberado hacia su genuina capacidad creadora.

1.4.2 La voluntad quiere valores

El principio de la nueva valoración es la vida, que siempre quiere ser más. A la ambiciosa movilidad de la vida Nietzsche la llama voluntad de poder; en el momento mismo en que se piensa la voluntad de poder como rasgo fundamental de lo que es, todo en la vida tiene que ser enjuiciado en cuanto a que acrezca o no la voluntad. "Querer en general es tanto como querer llegar a ser más fuerte - y querer además los medios para ello" (Nietzsche Vol. IV, 675. P. 138). Los medios fijados por la voluntad misma son los valores; la voluntad de poder es la voluntad que quiere valores.

El concepto de valor en Nietzsche es de índole básicamente económica: en el acto valorativo sólo se calcula la utilidad demostrada que algo tiene para la vida. "El valor", dice Nietzsche, "es el punto de vista de condiciones de conservación e incremento respecto a formas complejas de vida de relativa duración dentro del devenir" (Nietzsche Vol. IV, 715. P. 171). La determinación del valor como punto de vista del horizonte visual de la voluntad resulta del carácter perspectivístico de la vida; lo que aparece cada vez como un ente es

apenas una configuración temporal de la voluntad, un *quantum* de poder que jamás puede estar quieto. Paradójicamente, la falsificación de la realidad que reduce la ondeante marea de la vida a presencia constante es también condición para el auto-afirmarse de la voluntad de poder; de manera que tanto la idea de "ser" como la de "verdad" son valores necesarios puestos por la voluntad.

Con la determinación del ser como ficción necesaria de presencia constante Nietzsche, según Heidegger, adopta el núcleo mismo de la tradición platónica. No obstante, al declarar al ser un valor y hacer evidente que los predicados del ser no son más que la proyección de las necesidades de conservación del hombre occidental, Nietzsche deja sin piso a la filosofía de los valores, tanto en su vertiente neokantiana como en la fenomenológica. Esta filosofía, como se sabe, legitimaba al concepto de valor recurriendo a la inteligibilidad de una región especial del ser. Sin embargo, el ser queda reducido a la voluntad que lo fija como valor, en tanto que la verdad, que desde Platón había consistido en la conformidad con un objeto ideal, pasa a ser una orden que la vida, en su calidad de voluntad de poder, se da a sí misma. Al desaparecer todo ser en sí y haber tan sólo voluntad de poder, no le queda a los valores posibilidad alguna de legitimación distinta de la que les confiera el sujeto que los fija y los quiere.

1.4.3. Los rangos del ser como ordenamiento valorativo

La crítica de Nietzsche a la metafísica se basa en una interpretación de su historia como despliegue de una decisión valorativa tomada en el inicio mismo de la filosofía europea, de la que resultó una jerarquía ontológica que jalonó el ámbito dentro del cual tuvo que desarrollarse toda ontología posterior. Ya los Presocráticos habían pensado el ser de las múltiples cosas finitas como un ser permeado por la nada, a diferencia del ser de lo uno, que servía de patrón para determinar el rango ontológico de todo ente individual. La jerarquía ontológica se consolidó luego con la doctrina platónica de las ideas que introdujo una ambigüedad especial en la interpretación del ser: el ser, además de presencia pura, era al mismo tiempo posibilitación de todo lo que es, respecto a lo cual era él *prius*, precedente. La ambigüedad de la

doctrina platónica de las ideas relacionó también al ser con la percepción humana, haciendo de la idea como paradigma la condición del percibir correcto, es decir, del conocimiento. Este es el presupuesto para que en la filosofía moderna el ser humano se convierta en el "tribunal" que decide sobre lo ente, a cuyo efecto la idea asume la función de condición de posiblidad de la objetividad en general. Al ser se le concibe kantianamente como sistema de condiciones necesarias con las que tiene el sujeto que contar por adelantado en la constitución de sus objetos; "¿cómo no se tenía que llamar un día a estas condiciones valores y como valores calcularlas?", acota Heidegger (Heidegger 1961, 230).

Nietzsche no se cansó de insistir en el giro platónico-cristiano que transfirió el patrón de todo lo ente al *summum bonum*, a lo divino; su lucha contra Dios y la "moral de esclavos" no fue otra cosa que una lucha contra la diferencia al interior del ser. "Nosotros inmoralistas, quiere decir: nosotros los que estamos por fuera de la diferencia fundamental de la metafísica" (Heidegger 1961b, 628). Las dos ideas centrales de la voluntad de poder y del eterno retorno son en el fondo un grandioso intento de dejar de pensar metafísicamente, pues apuntan a un devenir que no conoce el más allá, que no conoce algo fuera de sí. En opinión de Heidegger, sin embargo, Nietzsche no logró llevar sus ideas centrales hasta las últimas consecuencias, ya que por pensar en términos de valores su atisbo en la tendencia moral de la metafísica sólo le sirvió de argumento en favor de una nueva valoración. De ahí que la diferencia platónica entre imagen y paradigma sobreviviera también a la revaloración, asumiendo la forma de la diferencia entre ser y devenir; e incluso dentro del devenir Nietzsche introdujo una jerarquía valorativa desde el punto de vista de fortaleza y de debilidad. Nietzsche siguió siendo, pues, platónico y metafísico.

1.4.4 El sinvalor del eterno retorno

Lo ente como tal, comenta Heidegger, es voluntad de poder y con ello eterno devenir; empero, puesto que la voluntad de poder excluye el progreso infinito hasta alcanzar un fin en sí, último y aquietador, y dado que el eterno devenir de esa voluntad está limitado en sus posibles configuraciones de dominación ya que no puede renovarse hasta el infinito, lo ente en su

totalidad como voluntad de poder tiene que dejar que vuelva lo mismo y este retorno de lo mismo tiene que ser eterno. Con éste, el pensamiento más difícil de su metafísica y cuando se disponía a alcanzar lo máximo de la voluntad "imprimiéndole al devenir el caracter de ser", Nietzsche se estrella contra los límites de su filosofía de valores y se ve obligado a renunciar al concepto mismo de valor, al constatar que "el devenir tiene el mismo valor en todo instante: la suma de su valor se mantiene igual: *dicho de otra manera, no tiene ningún valor*, pues falta aquello con lo que pudiera medirse y en relación con lo cual la palabra "valor" tuviese sentido" (Nietzsche, Bd. XVI, 708. P. 168). Fijarle un valor a la totalidad de lo que es equivaldría a condicionar lo incondicionado; al no tener fin alguno por fuera de sí el devenir carece de valor. La noción de valor, concepto operativo de la filosofía de Nietzsche, no alcanza así a abarcar la última y absoluta posición. La cuestión del ser, que fue transpuesta en términos de valores, reaparece al final como falta de valor.

La interpretación de Heidegger que hemos esbozado hasta aquí está abierta a muchas críticas. Digamos tan sólo que con el uso selectivo y preferencial de manuscritos póstumos, desdeñando la mayor parte de la obra publicada, Heidegger se construyó al Nietzsche que necesitaba. Heidegger, además, retroproyectó hacia Nietzsche la creciente aversión que había ido acumulando contra la filosofía de los valores de Rickert y Windelband. Se puede pensar también que así como fue de grande inicialmente la importancia de Nietzsche en calidad de precursor y aliado para Heidegger, así también pudo ser grande la decepción de éste al ver que Nietzsche alcanzaba conclusiones diferentes a las suyas, razón por la cual decidió erigirle en el último gran metafísico y en culmen del subjetivismo moderno de impronta cartesiana. Heidegger olvidó por completo que en vez de buscar la certeza cartesiana Nietzsche buscó más bien la incertidumbre; su filosofía, como lo anotó Löwith, es una especie de aventurada expedición hacia lo desconocido. Al ver, por otra parte, en la afirmación de que el todo de lo que es carece de valor el fracaso de la supuesta filosofía de los valores de Nietzsche, Heidegger no toma en cuenta para nada la tesis de que el objetivo último de la voluntad de poder es el de liberarse de sí misma para acceder a un mundo desprovisto de objetivos y finalidades.

Hoy muchos ven en Nietzsche no a una de las figuras de la metafísica a superar sino al pensador que, como Heidegger, estuvo ya camino de un pensar que deja tras de sí a la metafísica. Vivimos la situación paradójica de que los más destacados intérpretes leen actualmente a Nietzsche en una perspectiva que remite a Heidegger pero que no acepta, o acepta sólo en parte, los grandes trazos de la interpretación que Heidegger hizo de él. A los dos filósofos, se afirma, les une un nuevo pensamiento rememorativo que lleva el olvido del ser a sus últimas consecuencias sabiendo que con el ser como tal no pasa nada y que hay que captarlo tan sólo como evento. Así las cosas, la gran polémica de Heidegger contra Nietzsche resultaría de la gran afinidad de los dos, razón por la cual Nietzsche sería también y sin duda un buen intérprete de Heidegger.

2) Los valores y la interpretación heideggeriana del actuar humano

2.1. La interpretación heideggeriana del actuar humano como crítica radical de valores y patrones normativos (Gutiérrez, 2002b, 135 y ss.)

Una vez que se fija un patrón valorativo tiene el pensar o que abdicar ante un ideal que sólo aprehende adecuadamente quien en él crea, o que comparar diferentes valores a partir de un patrón que, de no ser ya dado, lo fija para sí el pensar mismo. Este, sin embargo, es un buen ejemplo de contraposición abstracta, ya que el valor o patrón valorativo fijado libremente también debe tener carácter vinculante si no se quiere que se disuelva en inasible fugacidad; y aún si tal no es el caso, se tendrá por lo menos que declarar valor supremo al valorar sin traba alguna y al hombre como su sujeto. Así pues, para Heidegger, actuar según valores e ideales es y seguirá siendo así acomodación a un esquema metafísico previamente dado.

Frente a ello, Heidegger no pretende hacer valer un ideal libertario, que a la vez y por fuerza no pasaría de ser una nueva contraposición abstracta; lo que él busca es más bien una nueva determinación de la esencia del actuar. Con esta propuesta comienza la carta a Jean Beaufret *Sobre el "humanismo"*, publicada inicialmente y no por casualidad en un mismo tomo

a continuación del ensayo sobre *La doctrina platónica de la verdad.* Ya en las primeras líneas de la Carta se da por sentado que toda orientación por valores implica una noción de actuar en términos de "efectuar un efecto" (Heidegger 1954, 53), cosa comprensible si se piensa que actuar según valores significa realizarlos. Si el actuar, por el contrario, se despliega según su propia determinación interna, determinación que el actuar no se fija a sí mismo ni la encuentra ya dada en el mundo exterior, caen los criterios a los cuales tendría que ceñirse el actuar, actuar que no por ello queda al garete y sin vínculos, ya que corresponde al ser.

Corresponder no significa aquí la observancia de un patrón, y sí tal vez resulte comprensible a propósito del lenguaje: quien habla una lengua no sigue tan sólo las reglas de la gramática y quien expresa algo en el lenguaje, más que obedecer a un patrón, se expresa a sí mismo, lo cual no quiere decir que esté haciendo algo meramente subjetivo. Lo que el lenguaje puede significar está ya dado pero no como algo que se pueda constatar objetivamente, pese a que los diccionarios despiertan equivocadamente semejante ilusión, sino como algo que se realiza cada vez de nuevo en el habla. Esta ejemplaridad del lenguaje explica por qué al comienzo de la carta *Sobre el "humanismo",* inmediatamente después de la nueva determinación del actuar, se encuentra la frase "el lenguaje es la morada del ser" (Heidegger 1954, 53).

A la luz de la nueva determinación del actuar, el hombre no corresponde a valores sino al ser, porque el actuar humano es esencialmente plenificación, es decir, "desplegar algo en la plenitud de su esencia, conducir ésta hacia la plenitud, *producere*" (Heidegger 1954, 53). Que el actuar sea un plenificar y que esto quiera decir "desplegar algo en la plenitud de su esencia" no se puede malinterpretar como versión lírica de un giro escolástico; aquí se da a entender, si bien de manera aún provisional e insuficiente, que la esencia no es ningún universal y mucho menos valor alguno. La idea central de Heidegger es la de que conceptos generales, criterios, patrones y con ello la libertad de decisiones aisladas, son fenómenos secundarios que se remontan a una relación fundamental originaria. En *Ser y Tiempo* Heidegger habla aún de "fundamentación"; después evitó el término a causa de la ambigüedad que le es inherente. Pero ya en los análisis de *Ser y Tiempo* no se desenmascara

simplemente como errada a la ontología de la objetividad que le sirve de base a una posible filosofía de los valores, sino que se describe su yerro como necesariamente anejo al proyecto del *ser ahí*, necesidad que, sin embargo, no es de naturaleza tal que permita deducir la "caída" a partir de una estructura universal determinista del *ser ahí*. Verdadero y falso no son valores de verdad al interior de un universal, sino consumaciones del *ser ahí* que vive de la plenitud del ser, lo cual quiere decir que toda acción o acto individual contiene mucho más que lo que pueda subsumirse bajo conceptos genéricos superiores precisamente definidos.

No obstante, ¿cómo seguir hablando del hombre y de su actuar? ¿Cómo se tendrá que consumar un actuar que no sea un efectuar? Si la plenitud de ser no se representa adecuadamente ni en el pensar lógico ni en su contraparte, el sentir, sólo queda la instancia del lenguaje, que se sustrae a las alternativas abstractas descritas y que sirve al mismo tiempo como ejemplo de la superación de contraposiciones. "El pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser" (Heidegger 1954, 53). El actuar, originariamente comprendido, tiene su lugar en este pensar; y este pensar no es un efectuar sino un consumar que se hace visible y asible en el modo como habla desde la plenitud del lenguaje, o también desde la pobreza del lenguaje en el discurrir de la interpretación errada, necesaria en la realización histórica del *ser ahí*. El lenguaje tiene en sí mismo los criterios de su obrar, criterios que no son aplicables desde fuera. Se trata de algo no misterioso que vivimos de continuo, por ejemplo en los intentos de formular algo por escrito. Lo no logrado de un giro de lenguaje nos es ahí mismo consciente aún cuando no demos con el giro adecuado en el momento, por mucho tiempo o nunca; presentimos de alguna manera lo que buscamos, pero no lo tenemos ante nosotros como patrón disponible al cual debamos tan sólo acomodarnos cual modelo a imitar.

Esto vale también para el fenómeno del actuar que nos ocupa, el cual pierde su dimensión esencial si se ve en él tan sólo la ejecución de un proyecto previamente dado y diseñado a la luz de una teoría que se proponga transformar la totalidad de lo que es en estructura transparente de cálculo. Es propio de la eficacia del actuar el que éste se proyecte libremente, si bien no en abstracta arbitrariedad, a cuyo efecto no puede garantizar por

adelantado la legitimación de su hacer. Análogamente, se puede proponer al *humanismo* como programa, y bajo este título se pueden plantear exigencias y posiblemente llegar a realizarlas; al hombre, no obstante, se le estaría constriñendo así de una manera que le priva de lo más importante del *humanismo;* a saber, del libre despliegue a partir de la plenitud de sus posibilidades, despliegue del que forma parte que el hombre encuentre dadas las condiciones externas que le permitan ser más que un mero animal laboral funcional. Es posible que estas condiciones externas se construyan también con base en un programa, pero el logro o plenitud del resultado no se podrá en manera alguna garantizar por anticipado; la racionalidad del programa será siempre ulterior. Frente al pensar planificador, el actuar, en la medida en que es más que la ejecución de una orden o de una prescripción de valor, es lo primero, lo fundamentante.

El intento heideggeriano de un "pensar originario" no es más que el intento de corresponder a aquel actuar que de hecho es el único eficaz a la larga y de encontrar palabras que no sólo describan correctamente el fenómeno sino que, como palabras vivas y obrantes, sean ya además encarnaciones de ese actuar. Quien insista, por el contrario, en lo positivo, y quiera saber en dónde se pueda constatar y verificar la esencia del hombre de tal manera que el actuar esté subordinado a modelos de eficiencia, si bien no necesariamente aniquila la libertad humana, que al exteriorizarse pasa a veces por las más increíbles y riesgosas metamorfosis, sí le impide una consumación en la que el hombre pueda captar su vida unitaria y autónomamente. Semejante posibilidad originaria no se puede asegurar ni contra malentendidos ni contra coerciones internas o externas. El intento mismo de asegurarla la despojaría de su originareidad ya que "asegurar" significa asegurar contra objeciones, lo cual desemboca a su vez en la cimentación de posiciones antitéticas y en rebajamiento de la originareidad al nivel de las objeciones.

Todo esto no obstó, a mediados del siglo XX, para que los filósofos de los valores se quejaran amargamente de la pérdida de los patrones de valor a raíz de la crítica heideggeriana, a la que acusaron de "deshumanización del ser" (Ferreira da Silva 1964, 25 y ss.). A Heidegger, decían esos críticos, le interesa ante todo el ser de las cosas, el ser de la tierra; el ser humano, por el

contrario, no se desempeña en su filosofía ni tan siquiera como administrador o mayordomo del ser, pues es a duras penas guardián de un santuario cuya llave se ha perdido, de ahí que exigieran que el hombre recuperase la llave que le permitiese acceder al tesoro (Battaglia 1967, 100). Con éste en mano, tal era la esperanza de los filósofos de los valores, el hombre re-activado podría crear los patrones o baremos para su agitada existencia; pues lo que Heidegger llama ser no es otra cosa que "el valor", el principio supremo de emancipación, del que todos los valores humanos participan (Battaglia 1967, 107). No se deben, sin embargo, bagatelizar las exigencias de patrones para el actuar humano. El mismo Heidegger admite que en la precaria situación del hombre contemporáneo urge la cuestión del "vínculo ético" (Heidegger 1954, 104 y ss.). ¿Qué puntos de apoyo da Heidegger para responder la pregunta?

2.2 Acreditabilidad e historicidad de la verdad

Las posibilidades del *ser ahí,* según Heidegger, surgen a partir del círculo originario del anticiparse y su presuponer: presuponer que tiene el carácter del proyectar que se comprende a sí mismo, a cuyo efecto lo a interpretar en la comprensión no es ya dado como tal y sí más bien accede a la palabra sólo en la interpretación, "a fin de que decida desde sí mismo si él proporciona, en cuanto tal ente, la constitución de ser con vistas a la cual él ha sido abierto en el proyecto formalmente indicativo" (Heidegger 1997, 333). Si esta decisión se produce de manera que el *ser ahí* se encubra a sí mismo su propia estructura circular del cuidar, termina él dejándose dar de lo ente intramundano el modelo para la comprensión de sí mismo, subordinándose así a un patrón de medida inadecuado para él. El *ser ahí* que no sucumbe a ello sino que, por el contrario, se asume en su estructura circular, es al mismo tiempo histórico y transparente a sí mismo en su verdad o propiedad. El actuar que contempla Heidegger no es un dominio separado y reservado a la Ética como disciplina filosófica, y sí más bien idéntico con el ámbito del acaecer originario de verdad. El actuar como mero efectuar efectos presupone este ámbito de un acaecer de verdad históricamente pre-estructurado.

La vincularidad resulta en el actuar como consumación o plenificación; no obstante, jamás se puede garantizar un resultado obligatorio, ni tal

resultado se puede presuponer como algo objetivamente realizable, ya que resulta de un acaecer histórico que tanto más escapa a la intervención del hombre cuanto más cree éste poderlo dominar. La ilusión de que el hombre pueda dominar las circunstancias de su obrar surge sólo allí donde hay que tomar decisiones no problemáticas y sí más bien arbitrarias, allí donde se puede actuar de una manera u otra y alcanzar uno y otro resultado sin mayores dificultades. Esto vale no sólo de las condiciones externas del actuar práctico, sino también e igualmente de los criterios morales con base en los cuales el actuar se comprende a sí mismo como vinculante. No obstante, la cuestión de qué criterios en general puedan, con sentido, llegar a serlo no es un acontecer fatal de determinación histórica sino obra, que hay que hacer comprensible, del ser que a través de su historia se hace patente y se encubre a un mismo tiempo en el actuar humano. Objetivos pueden llegar a ser los criterios sólo allí donde se haga abstracción del acaecer de verdad en la historia, allí donde éste se "olvide" y gracias a ello se interprete la vincularidad como propiedad constatable en valores efectivamente dados.

Semejante malinterpretación del propio ser lleva, en efecto, a la adopción de valores supuestamente objetivos, de los cuales, sin embargo, se afirma al mismo tiempo que no "son" en sentido estricto sino que "valen". La introducción de estos valores es con todo una ilusión tras la cual se esconde una desaforada subjetividad del valorar en contraste con la actitud más modesta y razonable que fortalece en sí misma la fuerza de lo posible con una visión sin ilusiones de la historia. Lo cual, desde luego, no significa que mediante una mirada objetiva a la historia se pueda determinar lo históricamente posible, ya que de actitudes semejantes resulta más bien la debilidad empirista del actuar; pero lo que sí puede el anticipar decidido de lo no pensado en la historia es hacer más fuerte la propia tradición de lo que ella lo está en manos de los tradicionalistas. En *Ser y Tiempo* se dice a este respecto que el *ser ahí* como "curar de", como ser situado que siempre se comprende a partir de una tradición, no puede dominar su propio fundamento; pero tampoco es dominado por potencia intra o extramundana alguna. El actuar histórico no es justamente un fenómeno de dominación, tampoco la historicidad del *ser ahí* se puede interpretar como un inventario

de datos objetivables que él pueda enfrentar en su totalidad para asumir una posición frente a ellos. La historicidad es un rasgo del alcance temporal del *ser ahí*; para el *ser ahí* son tan sólo objetivables momentos aislados de su ser histórico, no éste mismo.

Tratemos ahora de aplicar estos atisbos al problema de la normatividad de los valores, a cuyo efecto podemos interpretar la cuestión del valor en términos de la cuestión de la verdad. Pues aún si en su esfera el *ser ahí* no encuentra como ya dados valores autónomos porque sólo él se presupone anticipándose (si bien se entiende a sí mismo como arrojado y no como auto-constituyente), sigue estando en la verdad o en la no verdad, en cuyo ámbito aparecen los patrones eventuales a los que está sometido. La normatividad se puede estudiar ejemplarmente a propósito del fenómeno de la verdad. En el parágrafo 44 de *Ser y Tiempo* la verdad como adecuación se funda en la verdad como aperturidad; allí se precisa que el enunciado, en cuanto modo de apropiación del ser desencubierto y en cuanto modo de *ser-en-el-mundo,* se funda en el desencubrir mismo o, lo que es igual, en la aperturidad del *ser ahí* (Heidegger 1997, 246). El enunciado que se agota en "un estar vuelto hacia la cosa misma que es" (Heidegger 1997, 238), no envuelve una relación de adecuación con dicha cosa; lo que está por evidenciar es tan sólo el ser des-encubierto de lo ente mismo, éste en el cómo de su des-encubiertidad (Heidegger 1997, 238).

La verdad como evidencia que se alcanza en una escalación teleológica de compleción intencional, tuvo para Husserl carácter normativo; para Heidegger sólo puede haber normas o patrones allí donde existan relaciones entre entes dados a la manera de objetos, lo cual no es el caso del ser del enunciado que se funda en la aperturidad del *ser ahí.* No olvidemos que el modelo de evidencia de Husserl fue el de la cosa que en penosas complementaciones del horizonte intencional de sus infinitos escorzos o matices de percepción óptica, táctil, acústica, olfativa, etc. llega a darse adecuadamente. Heidegger ve en la percepción un fenómeno secundario que se fundamenta en la estructura primaria de ser-en-el-mundo y del cuidado, en la cual el enunciado como ser desencubriente explicita aspectos de nuestro tener que ver en comprensión actuante con lo que es.

Así, en tanto que para Husserl la verdad, por lo menos en su génesis, resulta de la comparación de representaciones entre sí y con relación al sustrato material, por lo cual la podemos llamar "verdad óntica" (Heidegger 1997, 245), la verdad para Heidegger, lo mismo que el enunciado, es originariamente ser y no ente. "El ser verdadero como des-encubrir acaece como un modo de ser del ser-ahí mismo". Esta verdad ontológica fundamenta a la verdad óntica pero no se agota en semejante función, de manera que aquélla no es simplemente el presupuesto de la verdad óntica y en manera alguna su posibilitación transcendental. De la verdad como modo de ser del *ser ahí* hay que hablar más bien análogamente a como lo hacemos del *ser-ahí* mismo: la verdad, también la verdad óntica en tanto originaria y no mera relación objetiva, es en sí misma ontológica. Y si bien no es posible ni se exige que el *ser ahí* se mantenga en esa relación original con la verdad como aperturidad, el sentido posible de lo que pueda llamarse comprobación se tendrá que orientar por semejante relación originaria.

En el ensayo *De la esencia de la verdad* va Heidegger un paso más allá, al vincular el enunciar representacional a la verdad ontológica de manera más inmediata que en *Ser y Tiempo.* Es cierto que el enunciar representacional correcto se adecua a lo abierto o des-encubierto; pero lo des-encubierto se define ahora como "el ente abierto cada vez en un comportamiento que se mantiene abierto". En tanto que la adecuación representativa toma su patrón en lo abierto, ella se expone como un dejar ser "a lo ente como tal trasladando a lo abierto todo comportarse" (Heidegger 2001, 160), aperturidad que no ha sido creada por el representar "sino solamente ocupada y asumida por él como ámbito de referencia" (Heidegger 2001, 156). A diferencia de *Ser y Tiempo* aquí ya no se considera al representar que se somete a un patrón de medida como un modo derivado de una relación originaria de ser; la relación externa del enunciado representacional con la cosa misma se determina más bien como el consumarse de aquella relación de ser en la que lo ente se abre al "comportamiento que se mantiene abierto". No es sólo que la toma representacional de patrón se fundamente en la relación ontológica fundamental del *ser ahí* con el ser desencubriente de la verdad, sino que la toma misma es una modificación de la plenificación de esa relación.

Ernst Tugendhat se queja de que Heidegger escamotee en su análisis el concepto específico de verdad, es decir, el concepto normativo de corrección, argumentando en últimas que la verdad ontológica en vez de fundamentar a la verdad óntica simplemente la sustituye. Tugendhat insiste, ante todo, en mantener la diferencia entre intención vacía y realización correctiva al interior de la verdad como ser desencubriente, ya que de ser nivelada y abolida esta diferencia lo verdadero dejaría de ser acreditable y la verdad quedaría en manos de la arbitrariedad (Tugendhat 1967, 376). Hay que admitir que la primera sección del parágrafo 44 de *Ser y Tiempo* sub-determina la noción tradicional de verdad, de ahí que la conclusión del parágrafo 44 a) contenga sólo la mitad de la teoría heideggeriana. Tugendhat no se ocupa de la otra mitad en la que se habla del modo "fundado" de ser de la verdad enunciativa como constatable hacia el final de la sección b) del parágrafo, con lo cual su crítica pierde parte de su fuerza persuasiva. En lo que dice Tugendhat no llega a ser claro que Heidegger no está interesado primariamente en la verdad óntica, entendida ésta como la que abarca a la verdad enunciativa y a la verdad de las cosas y a la que se suele llamar "*conformidad o rectitud*" (Heidegger 2001, 153).

Verdad como aperturidad no se puede seguir entendiendo como el presupuesto que hace posible agrupar indiscriminadamente un número caprichoso de verdades ónticas y legitimar la corrección de ellas a manera de fundamento transcendental, lo cual Heidegger había ya modificado de manera notable en *Ser y Tiempo,* para después eliminar del todo. Heidegger rechaza un pensamiento que lleva a agrupar toda una serie potencialmente infinita de verdades neutras a favor de un pensar esencial que trata siempre de comprender la verdad óntica como "testimonio pre-ontológico"; es decir, como indicación hacia la verdad ontológica y como encarnación de ésta. La verdad ontológica no fundamenta cualquier cosa, más bien hace evidente la alternativa entre *ser-ahí* propio y *ser-ahí* impropio, a cuyo efecto el *ser-ahí* propio se acredita como tal asumiendo, no encubriéndose, el carácter ontológico que le distingue según el parágrafo 4 de *Ser y Tiempo.* Así como el *ser ahí* cadente se encubre su propia estructura ontológica, así también a la mirada de la historia del ser se va sustrayendo crecientemente el ser; el "paso atrás" hacia lo no pensado de la historia del ser tiene también su

paralelo en el *ser ahí* que se asume a sí mismo en su propio ser. Este paralelo no es tan sólo formal: dado que el *ser ahí* mismo es histórico, libremente escoge él una posibilidad que le es legada por una tradición de comprensión, posibilidad a la que no está abandonado y que él a la vez no puede buscar caprichosamente.

Ni en la historicidad de *Ser y Tiempo* ni en la tardía concepción de la historia del ser es la historia una fatalidad heterónoma, a no ser que el *ser ahí* sucumba a una tradición que no comprende y que le quita la decisión, o que se deje arrastrar por el poderío del cálculo técnico que emplaza a todo lo que es. No deben pesar tanto los tonos crítico-culturales que se cree percibir en Heidegger como la idea de que libre ante la historia es justamente el hombre que se la puede legar como su propia herencia. En tanto que la libertad hegeliana como atisbo en la necesidad parece violentar al individuo, Heidegger logra hacer plausible la idea de libertad frente a la propia historia y mostrar por qué a esta libertad no la pueden suprimir ni la coerción determinista o fatalista ni la arbitrariedad subjetiva. La historia no es una historia fácticamente dada, en cuyas manos esté ónticamente abandonado el hombre. La idea expuesta en *Ser y Tiempo* de un *ser ahí* que se proyecta en su futuro y vuelve sobre sí mismo para "reiterar" las posibilidades existenciales que le lega una tradición, se supera y conserva en la idea de la historia del ser, en la cual si bien es cierto que el hombre no se encuentra de manera inmediata a sí mismo, también lo es que él no encuentra instancia ajena alguna en ella.

Tugendhat (Tugendhat 1967, 383) le reprocha a Heidegger que pensara la libertad al comienzo, en *Ser y Tiempo*, de manera que desaparecía toda obligatoreidad vinculante, mientras que en la obra tardía, por el contrario, al sobreacentuar la vincularidad hace desaparecer la idea de libertad. Esta crítica resulta posible gracias a que Tugendhat fuerza a la nueva acepción de vincularidad, que Heidegger avista a partir de *Ser y Tiempo*, a encajar en un esquema inspirado por la ontología de la objetividad constatable, a la luz del cual la vincularidad, prescindiendo de limitaciones y precisiones secundarias, es vista más o menos como coerción externa que, en tanto que libertad, es tenida por arbitrariedad subjetiva. Heidegger trata, por

el contrario, de pensar la libertad de modo que ella se pueda abocar a la vincularidad de lo no pensado.

El tipo de crítica implícito en el pensar onto-histórico no se puede entronizar como procedimiento racional aplicable en todo momento. Es así que el hombre malinterpreta su relación con la historia, tanto cuando espera encontrar en ella los patrones de medida para su actuar, como cuando trata de comprender a la verdad exclusivamente como lo correcto, y a su actuar bajo las condiciones de la verdad como actuar regido por valores. La historia no es ni un dato objetivo ni subjetividad petrificada. La historia, en y a través de su facticidad, precede *a priori* a todo humano actuar, que se enraiza necesariamente en lo fundamentante no pensado en la historia y puede al mismo tiempo negar y olvidar mucho de lo fáctico en ella. En la elección de las posibilidades legadas por la tradición y proyectadas hacia el futuro, necesariamente el hombre hace distinciones semejantes entre más esencial y más efectivo sea su actuar; lo cual implica que la vincularidad de su actuar no se pueda fijar o atar a criterios externos, previamente constatables.

Esta duplicidad, esta contratensionalidad, es propia, como se sabe, del fenómeno de la verdad. Como des-encubrimiento libra ella al comprender humano en lo sobreentendido de un caer o sucumbir a la vacuidad de lo que es; y si de contragolpe surge la necesidad de asegurar la verdad, se fija lo verdadero como lo des-encubierto a la manera de las cosas dadas como objetos constatables. El poder que de esta manera gana el hombre sobre las cosas, es y sigue siendo abstracto; es cierto que aún así el hombre sigue viviendo como antes del todo, del entretejimiento de desocultación y ocultamiento, ya que la concreción de sus posibilidades puede realizarse también, en la impropiedad, en una objetivación de su proyecto, sólo que así no toma él en cuenta la necesidad que pese a todo nunca deja de servirle de fundamento. El intento mismo de objetivar y asegurar a la verdad procede de un acaecer originario de verdad que al mismo tiempo niega. El ímpetu ético de la filosofía de Heidegger se propone superar esta negación o contradicción para conciliar al hombre con su posibilidad existencial.

Entre más el hombre viva de la verdad, tanto menos se podrá subsumir su existir o las máximas de su actuar bajo reglas previas. Más bien, las reglas las fija el hombre mismo pero no a partir de nada, sino en razón de

una verdad que es al mismo tiempo no verdad y que le procura tanto su posibilidad más propia, como la tentación de caer. El fundamento de todo, la verdad en su contratensionalidad, no es objetivable: ella es histórica, es decir, acreditable sólo en su concreción. Ella se resiste a un sometimiento que trate de objetivarla como algo dado y disponible; intentos semejantes parecen sin duda tener éxito, ya que es inherente a la esencia del hombre el que su actividad objetivadora no encuentre límites. Justamente así sigue él envuelto en aquella verdad oculta que obra como *vis a tergo*.

Si volvemos la vista al momento actual, encontramos que al derrumbarse el edificio ético que aún Hegel tuvo ante sus ojos, la sociedad ya no reconoce nada ante lo cual tenga que responder: la responsabilidad se ha vuelto arbitraria y manipulable. En la condición en la que se encuentran las sociedades y el Estado de hoy, en medio de una pluralidad de valores, de los que nadie puede decir cuáles y para qué situación valgan, el actuar responsable se ve sustituido por un instintivo *andar a tientas* centrado en la ventaja propia, que no es tan individual como parece y sí más bien algo estandarizado que sigue marcadas tendencias. Cuando uno no sabe si se escoge entre posibilidades igualmente buenas o igualmente malas, y si, además, hay que sospechar que de todas maneras dé lo mismo cómo se escoja puesto que la tendencia se impone, carece entonces de importancia la escogencia. Así mismo, la verdad científica formal, que en parte se ha elevado a canon único de verdad, no ha servido en la práctica sino para deslarvar conductas prácticas como cosmovisiones más o menos folclóricas, y para sustituir a la *ética* por el análisis del lenguaje ético.

A diferencia de todos los que a partir de un enjuiciamiento crítico de la evolución de la humanidad postulan un contra-activismo, Heidegger avista un pensar sereno. Él nos recuerda que el pensar no se convierte en acción sólo porque se aplique o porque de él resulte un efecto: pensar es la relación más próxima a ser en la medida en que deja que lo que es sea, y, como tal, es la condición necesaria para saber del acaecer contratensional de verdad y para entrever vincularidad en el obrar. Dentro de la tradición metafísica se hizo imposible desarrollar una teoría adecuada del ser humano y de su actuar: de esa metafísica sólo resultó una teoría del hacer. En vez de seguir ocupados tan sólo con la cuestión de la disponibilidad de lo que es,

Heidegger, desde los tiempos de su temprana *Hermenéutica de la Facticidad,* ve la posibilidad de superar la auto-enajenación del ser humano en torno a la cuestión del ser de lo que es. La razón instrumental fijada en el hacer ha llevado a la absolutización de lo estratégico disolviendo todas las nociones clásicas de vida buena, de lo cual ha resultado una libertad absoluta que no tiene nada por qué orientarse, aparte de la pretensión universal de ser libre; lo ético y lo político sólo se plantean, entre tanto, en términos de técnicas para corregir y reparar disfunciones. Heidegger plantea un giro que permita volver al primado del actuar sobre el hacer, insistiendo en que el presupuesto del actuar es la disposición a aceptar vincularidad distinta de la que impone la estrategia del hacer.

Referencias bibliográficas

Primarias

Heidegger, Martin. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus.* Tübingen, 1916a. P. 235.

________. "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft". *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.* 161 (1916b).

________. *Ser y Tiempo.* Santiago de Chile, 2000.

________. *Einführung in die Metaphysik.* Tübingen, 1966.

________. *Platons Lehre von der Wahrheit.* Bern, 1954.

________. *Nietzsche II.* Pfullingen, 1961.

________. *Nietzsche I.* Pfullingen, 1961b.

________. *Caminos de bosque.* Madrid, 1995.

________. *Ser y Tiempo.* Jorge Eduardo Rivera (Trad.). Editorial Universitaria: Santiago de Chile, 1997.

________. "De la esencia de la verdad". *Hitos.* Helena Cortés y Arturo Leyte (Trads.) Alianza Editorial: Madrid, 2001.

Friedrich Nietzsche's Werke. Gross-8.o-Gesamt-Ausgabe. Vol. IV, *Morgenröthe.* Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1922.

Friedrich Nietzsche's Werke. Gross-8.o-Gesamt-Ausgabe. Vol. XV, *Ecce Homo. Der Wille zur Macht* 1. U. 2. Buch, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1922.

Friedrich Nietzsche's Werke. Gross-8.o-Gesamt-Ausgabe. Vol. XVI, *Der Wille zur Macht* 3. U. 4. Buch, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1922.

Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen.* Zweiter Band. I. Teil, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1928.

________. *Logische Untersuchungen.* II. Halle, 1928.

________. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch.* Hrsg. von Walter Biemel. Martinus Nijhoff, Haag, 1950.

Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Editorial Porrúa, México, 1972. Trad. Manuel García Morente.

Secundarias

Carlos B. Gutiérrez. *Temas de filosofía hermenéutica.* Bogotá, 2002.

________. *Temas de filosofía analítica.* Bogotá, 2002b.

Battaglia, Felice. *Heidegger e la filosofia dei valori.* Bologna, 1967.

Ferreira da Silva, Vicente. "A concepçao do Homen segundo Heidegger". *Obras completas.* Sao Paulo, 1964.

Tugendhat, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger.* Berlin, 1967.

HEIDEGGER Y EL MÉTODO

FRANCISCO SIERRA

1. MÉTODO

Cuando se piensa en el método surgen espontáneamente varias anticipaciones: (a) Se trata de un camino correcto de hacer las cosas para no andar dando tumbos; un 'cómo' hacer las cosas correctamente. Puede objetarse a esta noción que, de antemano, no sabemos si nos asegura un éxito cien por ciento confiable, así como si el método sólo nos demanda volver a recorrer algo ya plenamente establecido. ¿Cómo captar el cómo sino haciéndolo, andándolo? (b) El término suele connotar un instrumento que con seguridad –casi automática– nos llevará a una meta, un fin; el truco consiste en aferrarse plenamente a los preceptos, instrucciones, reglas. Con todo, ¿cómo garantizar que será a la vez inventivo, creativo y progresivo? ¿Cómo atacar el problema de programas metodológicos vacíos que más estorban que ayudan? (c) Referirse al método viene con frecuencia asociado a la sensación de que éste coartará nuestras indisciplinas y, sujetándonos a un orden, nos hará sentir incómodos y alienados. Lo presentimos como una 'camisa de fuerza' lógica, fija, necesaria; como artificio metodológico, exterior y extraño que riñe con nuestra libertad, iniciativa, imaginación, creatividad, originalidad, no-logicidad y auto-implicación existencial. (d) También, la noción de método evoca algo más cercano a un arte que a una ciencia. En efecto, no se aprende tanto de libros y conferencias sino a través de seminarios, prácticas, talleres y laboratorios; se aprende de un maestro al que se trata de imitar, que evalúa y orienta nuestros desempeños. Ahora bien, ¿dónde están los maestros qué seguir en toda actividad humana? ¿Cuándo y cómo romper definitivamente con ellos, en caso de encontrarlos? ¿Cómo

no desfallecer en el trabajo y el esfuerzo requeridos hacia una ejecución satisfactoria y consistente? (e) Finalmente, el término puede evocarnos la fuente del acelerado desarrollo de las ciencias de los últimos quinientos años, en la que podemos aprehender una noción generalizada y analógica de sus diversas realizaciones a ser transpolada a diversas instancias. Con todo, si con respecto a las ciencias exitosas nuestros saberes y quehaceres no clasifican sino en un rango muy inferior, se producirá inevitablemente una estratificación alienadora acompañada de resentimiento y desdén por el alto precio que hay que pagar para abandonar la mediocridad supuesta o real; asimismo, sin advertirlo, una ciega acogida de los procedimientos científicos podría convertirnos en apologetas del cientificismo actual.

2. La irremplazable experiencia

Las anticipaciones expuestas dan por sentado el carácter objetivado del método y ocultan todas, en mayor o menor medida, el verdadero origen de éste. Además, todas conllevan la paradoja de que, con gran frecuencia, los grandes adelantos implican ir más allá de los métodos disponibles y, tras los hallazgos, vienen las reflexiones que darán emergencia a nuevas prescripciones. En este contexto, cabe llamar la atención acerca de que la luz y el significado del método residen en una experiencia irremplazable (Lonergan 1985, 14). Sin ella, no se sabe a dónde se dirige el método y a qué apuntan la pericia, las habilidades, los instrumentos y las técnicas; sin esta experiencia, las pericias, instrumentos, prescripciones y el método mismo serán sólo trucos.

En 1923, en las que fueron sus últimas lecciones en Friburgo, Martin Heidegger reinterpreta el título dado a éstas: 'Ontología', con el de: *Hermenéutica de la facticidad* y, concibe *la fenomenología como su vía, o modo, o el 'cómo' de la investigación.* En estas lecciones, Heidegger exhibe el arraigo incuestionable del verdadero método en la facticidad del existir mismo, (en la ontología), y exhibe la exigencia de movimiento del mismo en una investigación hermenéutica y fenomenológica transformadas. Dice allí: "La ontología moderna mantiene un peculiar engarce con aquello que se entiende por fenomenología en sentido estricto. *Sólo con la fenomenología surge un concepto apto para la investigación*" [18]; y, agrega: "Sólo desde la

fenomenología puede levantarse la ontología correspondiente sobre una base firme y mantenerse en un camino adecuado" [18]. Tenemos, pues, en esta declaración, una exigencia recíproca, análoga a la exigencia de unidad de método y contenido Hegel[1].

Una lexicografía consigna bajo el término 'Método' [μέθοδος]: μετά [detrás de, tras de] y ὁδός [camino, senda, dirección, curso de un río, viaje, ruta, marcha e incluso modo de vida, manera] – significa en su acepción común: "ir tras una meta en un proceder reglado" (Ritter 1986, 268-269). Con todo, Heidegger advierte el carácter no originario de tales significaciones. Insiste más en el significado del 'camino' y en el 'ir tras algo, o en pos de algo, el ir hacia algo'. El ὁδός remite ante todo al acto de ponerse en marcha que da sentido al camino y al viaje. ¿Machado? Quizás: "Caminante no hay camino, se hace camino al andar". Ir de camino, entonces, no consiste sólo en recorrer un trecho ya conocido para llegar a algún lugar, una meta; es, en sentido estricto, abrir camino. Heiddeger se acerca más al significado del "*Tao*" en Laotse. *Tao* remite a 'principio', 'origen', 'camino', 'decir', 'leyenda', 'ley', 'examinar', 'conjeturar'. Heidegger afirma que 'camino' es una palabra originaria que "podría [...] ser el camino que pone todo en-camino" (Heidegger 1987, 232) y que, como tal, va más allá de una referencia solamente espacial que demarca el trayecto de un punto a otro. Es la puesta en marcha y, al mismo tiempo, es aquello que se inicia con ésta. "El camino, pensado adecuadamente, es aquello que nos deja llegar, es decir, lo que nos deja llegar a lo que se dirige hacia nosotros y nos demanda" (Heidegger 1987, 231; Barrera 2004, 231-256).

Aquí cabe la pregunta: ¿Es ese peculiar engarce entre ontología y fenomenología como camino, esa experiencia irremplazable no sólo del

1 Theodore Kiesel en *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (1997), sostiene que Aristóteles fue la clave para la confrontación de Heidegger con la tradición ontológica. En los años de Marburgo (1924 y ss.), Heidegger logró establecer "la estructura-como" en una estructura ontológica del *Dasein*. Luego, el "cómo" apofántico se volvió un tema de estudio y crítica. Hacia 1922/23 Heidegger tuvo un 'flash de genio' (*Geitesblitz*, que se repite en las conversaciones con Pöggeler), que él empezó a considerar como el comienzo real de su trabajo de toda la vida: *ousía* para los griegos significa presencia constante, y por eso está orientada en una única dimensión del tiempo, el presente, tras el modelo de las cosas que 'están-a-la-mano".

método sino de la existencia misma? La respuesta es afirmativa: Heidegger mismo considera que en estos años hizo su "experiencia filosófica decisiva". Mi respuesta, también positiva, será, sin embargo, esquemática en su reconstrucción y sugerente en su crítica.

3. Hermenéutica de la facticidad

En estas lecciones, Heidegger hace de la cuestión ontológica del sentido del ser la pregunta central de su filosofar. El título *Ontología* denota claramente la orientación del proyecto que justifica en la Introducción: "un preguntar y determinar dirigido hacia el ser en cuanto tal; qué ser y de qué modo, eso queda totalmente indeterminado" [18]. "Ontología" es aquí una *indicación formal vacía* (*formal Anzeige*); un concepto que no tiene un contenido material. Su modo de remitir a algo no está determinado por un conjunto de rasgos ónticos de la cosa que designa. No es un concepto susceptible de ser llenado por la presencia del objeto mentado, mediante una intuición "impletiva", según la terminología de Husserl. Pero tampoco significa vaciedad completa, sino una exigencia de desempeño. Tenemos que recorrer un camino para que la indicación formal se llene de sentido y se haga ella misma inteligible en sus propios desempeños. La indicación formal reclama un ejercicio del concepto como condición del proceso hermenéutico de interpretación o de explicitación del contenido posible. De ninguna manera se trata de un método que el filósofo simplemente adopta en forma libre o selecciona de los estantes del supermercado intelectual. La vida fáctica impone este procedimiento desde sí misma, y no mediante un artificio metódico, como la *epojé* de Husserl. Por eso Heidegger reemplazará la *epojé* por una disposición afectiva: la angustia, que rompe con toda objetivación (De la Maza 2005).

El despliegue metódico de la Ontología es, para Heidegger, en primera instancia, una "hermenéutica de la facticidad". 'Hermenéutica', porque plantea cuestiones que sólo surgen de habérselas con las cosas que sólo existen aquí si se tiene ojos, si se está despierto; 'de la' facticidad (en un genitivo subjetivo y no tanto objetivo), porque la vida fáctica procura comprenderse a sí misma de un modo pre-teórico, como una cierta forma de ser en una peculiar relación con todas las otras cosas que son; porque al ocuparse de sí misma está presente esa comprensión de su propio ser. En

esta forma, define su tarea como "interpretación que la facticidad hace de sí misma", siendo 'la facticidad' el nombre asignado al carácter de "nuestro" *existir* "propio" [25]; un modo de ser y un cómo del ser; indicación de la vía posible del estar despierto [26]. 'Hermenéutica', como un "modo unitario de abordar, plantear, acceder, cuestionar y explicar la facticidad" [27]. La exigencia del movimiento de auto comprensión del existir viene determinada por el hecho de que la vida fáctica se da de un modo distorsionado, siempre encubriéndose a sí misma. Este encubrimiento es tan originario como la noticia que la vida originaria tiene de sí misma, pero no es un encubrimiento absoluto sino una especie de desfiguración. El problema de la hermenéutica consiste en descubrir una interpretación que disuelva este encubrimiento originario, haciendo ver cómo la ontología tradicional habría perdido de vista el suelo originario de la existencia propia y ocasional.

La hermenéutica de la facticidad parte de un preguntarse por la situación a partir de la cual comprender el ser de la vida fáctica. Heidegger piensa que no se puede adoptar alguna actitud, ni siquiera la pura reflexión teórica, sin que ello implique un determinado modo de situarse al que corresponde un modo correlativo de aparecer. No existe la pura auto-transparencia de la mirada teórica, un puro reflejo neutro de lo que es. La situación hermenéutica se define por un lugar desde donde se mira, una dirección hacia la que se mira y un horizonte hasta donde llega la mirada y dentro del que se mueve lo que ella aspira a ver[2].

La facticidad se cumple en el "aquí" ocasional y su determinación es "la actualidad", el existir histórico; su presente, la cotidianidad; el estar con los otros; "nuestro tiempo". La hermenéutica no es un informe mundano acerca de lo que "pasa", sino un hacer visible el carácter de ser de la actualidad.

Heidegger advierte que la facticidad, como "nuestro" existir "propio" en el "aquí" de cada ocasión, no encierra la determinación de "propio" en la idea de un hombre, de un "yo", de una persona o de un centro de actos, de

2 ***Vollzug*** es una expresión que indica, de modo general, la acción de vivir o el cómo se realiza la vida, sin reducirla a los actos noéticos, aunque tampoco excluyéndolos. El ***Vollzugssinn*** tiene una primacía sobre los demás en la medida que determina de qué modo concreto se realiza la referencia al objeto y cómo este se hace presente. Los objetos no tienen un sentido independiente del modo como nos relacionamos o nos comportamos hacia ellos.

un sí mismo tácitos o explícitos [49]. En cambio, insiste en la "publicidad" del existir presente en un modo determinado de hablar de sí mismo técnicamente llamado 'hablilla', en el que el existir se pre-comprende; pero, se pre-comprende sin ser de nadie. La publicidad es el modo de ser del "uno" anónimo y fatal. Y, publicidad que se constituye en 'lo ya interpretado', en una máscara del existir como actividad pura [49-53].

El "trabajo" hermenéutico exige dar un paso más con el fin de 'aprehender', 'agarrar' o 'captar' lo ya interpretado de la actualidad, de tal modo que interpretándolo en retroceso, pueda llegar a tener entre manos el *carácter de ser* de la facticidad y volverlo concepto existenciario, configurando así un primer acceso ontológico a la facticidad. Para ello, Heidegger propone dos caminos de interpretación en los que, de alguna manera, habla el existir: (*i*) la conciencia histórica en la actualidad, y (*ii*) la filosofía en la actualidad. Por el primer camino (*i*), la conciencia histórica llega a distinguir varias características fenoménicas concretas: el tener a la vista mirando; el seguir las huellas contemplando y proporcionando condiciones concretas de ser; el averiguar en todo momento guiados por el mirar a...; es, decir, demorándose en ello, comparando, moviéndose por el ya aquí del ser que ha sido; cediendo a su atracción y tracción de 'tener que' demorarse en lo ya aquí del pasado. Por el segundo camino (*ii*), la filosofía exhibe las "verdades puras" que se constituyen en baluarte donde el existir se salva de un relativismo sin fondo; le ofrece al existir el panorama de realidad que le corresponde, lo orienta y solidifica en la posibilidad objetiva de una *concordancia* más objetiva ajustada al proceso de vivir, en proximidad a la vida que alcance la absoluta "inexistencia de necesidades" (Hegel), la inalterabilidad del *ser siempre así*.

Conciencia histórica y filosofía dan cuenta de la peculiar movilidad del existir. Su fenómeno fundamental es *la curiosidad* para que el existir se tenga a sí mismo aquí. Su preocupación es el tener el existir a sí mismo ahí, objetivamente, en lo ya interpretado que se demuestra ahora en categorías, como existenciarios y entendiéndolos como tales. Ambas tienen que dar cuenta de sí mismas para saber si dan cuenta de las posibilidades del existir, o si se han convertido ellas mismas en sus contra-posibilidades.

4. La vía fenomenológica de la hermenéutica de la facticidad

Al haber examinado el existir en su actualidad, en su fenómeno fundamental del "estar ya interpretado", Heidegger destacó cómo la conciencia histórica muestra el existir en la forma de ser de un concreto haber sido uno mismo, y en la filosofía, de ser siempre así. Igualmente, prestó atención al fenómeno de la *curiosidad* como el volverse hacia algo con ánimo de determinarlo y conocerlo. La fenomenología, como *posibilidad, como algo no manifiesto ni obvio,* (y no como lo que hasta su momento ha significado en la historia y que la ha llevado a su indefinición, irreflexión, ligereza y moda), debe hacer que ese "estar ya interpretado" llegue verdaderamente a la intuición para que en este estar ya interpretado, el existir mismo exponga a la luz sus características de ser y sus rasgos principales hallados en la indagación hermenéutica [103-4]. Se da así un tránsito de un 'cómo' entendido de manera vacía, a un 'cómo' asumido como posibilidad.

Este tipo de asunción de la fenomenología es un *cómo peculiar* de la investigación que se ocupa en lograr la actualización de la cosa. Los objetos deben ser tomados tal como ellos mismos se muestran y aparecen ante un determinado mirar; el mirar familiarizado y trasmitido en el ver y fijar las cosas.

Con todo, esa impresión directa no presenta la cosa libre de encubrimientos. Por ello, hay que desmontar la tradición y sacar a la luz la historia de los ocultamientos por medio de una *crítica histórica radical,* con el fin de configurar de nuevo la posición originaria y de dar de modo originario con el objeto de la filosofía. Se trata de hacer que el carácter de ser del ser, que es objeto de la filosofía, se haga fenómeno [100].

La vía fenomenológica hacia la facticidad es hermenéutica y es ontológica porque la hermenéutica efectúa el habla que hace "accesible algo en cuanto estando aquí presente", mostrándose abiertamente. En cuanto tal, tiene la posibilidad de develar la facticidad en su desnudez. Pero, surge el interrogante sobre ¿cómo accede la vida fáctica de manera adecuada a la auto-interpretación que le permita su "hacer transparente"

y logre desentrañar sus estructuras ontológicas? El éxito del proyecto de la hermenéutica de la facticidad dependerá entonces de *la correcta consecución metódica* de dos momentos: (*i*) que esta vía fenomenológica no abandone el existir propio y ocasional y lo comprenda como desempeño fundamental de la vida misma sin caer en la tentación de enjaular el vivir fáctico, el haber previo, como un ente asequible a un acto de aprehensión cognitiva de un sujeto. Igualmente, el vivir de la facticidad ha de superar el prejuicio de la ausencia de perspectiva y, desde su haber previo, lograr remitir a la interpretación cotidiana que la facticidad hace de sí misma. La estricta fidelidad a lo originario permitirá constatar en la historia cómo la facticidad ha sido repetidamente olvidada. Y, (*ii*) es preciso que satisfaga una exigencia de comprobación que atraviese las estaciones de actualización intuitiva que el "estar ya interpretado" no asegura de suyo; igualmente, ha de llegar a hacer visible de modo explícito lo que de permanencia tiene la temporalidad de la cotidianidad [109-112], tarea que quedará siempre en suspenso (Zapardiel 2000).

Una fenomenología de la facticidad, entonces, tendrá las doble tarea de: (1) configurar el haber previo y (2) analizar la significatividad: el carácter de ocurrencia del mundo. La primera tarea (1), implica ver el existir en su cotidianidad. Ésta caracteriza la permanencia de la temporalidad del existir en una cierta 'normalidad'; la del 'uno' en que se encubren la propiedad y posible verdad del existir. Con todo, es preciso entrar a demostrar aquí de modo intuitivo que "el vivir fáctico quiere decir ser en un mundo", donde 'Mundo' es 'aquello de lo cual vive el vivir fáctico'; 'aquello en lo cual del ser'; 'lo que ocurre'; '¿en cuanto qué, cómo ocurre?'; o el conjunto de las remisiones que ofrece 'el mundo en cuanto a aquello de que nos cuidamos, a que atendemos'; 'mundo en torno' (espacio natural y geométrico). Aquí es imprescindible entrar a identificar y a extirpar las descripciones erróneas, así como pasar a ligar la trama de las distintas categorías a la intuición. La segunda tarea (2), se ocupa de la significatividad, de un 'cómo' del ser; lo categorial del existir del mundo; el existir como ser del mundo y ser de la vida humana. Aquí se trata de esclarecer en cuanto qué aparece el mundo y cómo ocurre. El mundo en cuanto aquello de que nos cuidamos; aquello a que atendemos en la temporalidad de la cotidianidad.

La significatividad constituye el existir mundano. Ésta es analizada en su trama fenoménica en: (*i*) la apertura: la presencia y manifestación del mundo común; (*ii*) en el hábito y en (*iii*) lo imprevisible y comparativo. Finalmente, es analizada la significatividad en el carácter de ocurrencia del mundo, como un cuidarse del mundo; esto es, como un ocuparse en ello; hacerlo; que esté aquí disponible; hacer que ocurra su propia temporalidad tanto en momentos kairológicos o fundamentales del tiempo, como en el cuidado ocasional de la apertura.

'Cuidar del mundo' es el andar de un lado para el otro; tratar con las cosas y con los demás; el en-torno; atender; es la publicidad del vivir. Su fenómeno fundamental: el cuidar en cuanto tal lo que originariamente tiene aquí el mundo y sitúa la temporalidad de modo que el mundo aparece para él y en él, el cuidar [130]. Tal cuidar es la inquietud; tal cuidar es hablar de la ocasión y con el lenguaje de cada ocasión; cuidar y cuidarse que adquiere a veces el aspecto de la falta de cuidado y de atención; un aplanado siempre estar ahí en que se dormita. Cuidar que existe en el mundo la posibilidad de que sobrevenga una urgencia, un agobio. Cuidado del mero ver y el mero preguntar que se fundan en el ser de la existencia humana [132].

5. Una apreciación valorativa

Independientemente de los desarrollos posteriores que estos temas tan profundos vayan a merecer por parte de Heidegger, quiero resaltar, en primer lugar, el '*flash* genial' (*Geitesblitz*, ¡¿*Einsicht*?...! repetido en las conversaciones con Pöggeler), que lo conmocionó de tal manera a punto de considerarlo como el comienzo real de su trabajo de toda la vida: aprehender, 'captar', 'agarrar' que *ousía* para los griegos significa presencia constante, orientada en una única dimensión del tiempo, el presente, tras el modelo de las cosas que 'están-a-la-mano' (Kiesel 1997); y, en segundo lugar, el 'descubrimiento' mismo del método (en singular) como inherente al 'cómo' del ser de la existencia fáctica, auto-comprendiéndose y auto desempeñándose histórica, hermenéutica y fenomenológicamente, y el airado reproche heideggeriano a quienes consideran el método como una letanía de reglas, preceptos, formularios, implementos neutrales, externos, extraños, distantes y distintos del verdadero investigar y del verdadero

movimiento del existir en un mundo y del existir humano. La aprehensión del método parte de la existencia tal y como es y su despliegue no le pide abandonar su facticidad, ni ponerla 'en remojo' para que despercuda y se haga transparente; sino que la guía la acompaña en todas sus peripecias y avatares, sin prometer éxito ni gloria pero, de todos modos, sin renunciar a que ¡algo propio del ser ocurra, acontezca! en el mundo, en "nosotros", hoy, aquí.

La aprehensión genial del método como cuidado (cuidado metódico; método cuidadoso...), –puesto que se trata y se ocupa en el cómo de nuestra existencia y de la existencia del mundo– no puede quedar al garete aplanado de un estar ahí dormido, sin sentido, sin proyecto, sin facticidad, sin perspectiva, sin significatividad. Método que asume la existencia como tema y acción genuina del pensar y que, parafraseando a Sócrates, diría: una vida que no exista fácticamente sin interpretación ni fenomenología no vale la pena vivirse.

Hecha ya la venia al maestro, y recordando que todo gran maestro no se ha marchado sin aleccionarnos antes de que tenemos que pensar las cosas mismas por nosotros mismos, quiero suscitar dos cuestiones.

1. En *Ontología. Hermenéutica de la facticidad,* Heidegger se refiere a ésta como 'una indicación formal vacía' que no espera ser llenada por un contenido material sino que reclama un ejercicio, un desempeño, una investigación del 'cómo' de su posibilidad. La pregunta es: ¿esta indicación formal vacía es el campo y el horizonte filosófico? Y si lo es, ¿cómo puede ser determinado? Heidegger acierta en subrayar que hay un campo positivo en la facticidad del existir que la hermenéutica y la fenomenología han de determinar, así como en advertir que la negación de que exista un campo positivo de la filosofía es ella misma filosófica, aunque el positivismo diga que, por el contrario, hay que hacer ciencia; aunque el pragmatismo insista en lo que sucede y en el experimento, el escepticismo exija seguir planteando más preguntas y el relativismo insista en que no hay respuestas definitivas sino únicamente puntos de vista.

Con todo, si la ontología constituye no sólo el horizonte sino el campo total de la filosofía, es legítimo plantear una doble pregunta ontológica y epistemológica. Ontológica en sus consecuencias: más allá

del límite no hay nada más, allí empieza el sin sentido y termina la realidad, y epistemológica en su antecedente: ¿cuál es la verdad de la definición del campo? Si esta verdad se establece en la evidencia, ¿en qué consiste esa evidencia?; y si esta evidencia es alguna realidad, ¿lo ontológico es así también antecedente?

Una respuesta positiva lleva intrínseca la simultaneidad epistemológica y ontológica. La tesis de Lonergan (2001, 198-215) que seguimos en este lugar, contempla que la evidencia epistemológica es la antecedente; que la evidencia ontológica se halla incluida en la antecedente, si bien no la evidencia ontológica como ya formulada en la evidencia consecuente, y que es esta evidencia ontológica antecedente o evidencia 'óntica' la que en el existencialismo da lugar a la metafísica. En detalle, Lonergan sostiene que:

(i) Cualquier determinación, justificación, evidencia para un horizonte, aparece dentro de un torrente de conciencia y dentro de lo que ya está constituido como horizonte.

(ii) La justificación del horizonte no puede reposar en la ontología consecuente, en las realidades conocidas dentro del horizonte, porque entonces todo horizonte se justificaría a sí mismo automáticamente; y esa es la solución negativa.

(iii) Tampoco puede descansar en normas, invariantes, principios que *de facto* caractericen, determinen o constituyan cualquier horizonte dado; porque, una vez más, en esta forma el horizonte se justificaría a sí mismo.

(iv) En consecuencia, cualquier determinación, justificación, o evidencia para un horizonte, tiene que involucrar un descubrimiento de la evidencia, las normas, las invariantes, los principios que:

* naturalmente, ónticamente, posean una claridad, inevitabilidad, necesidad y normatividad;

* que por ello mismo constituyan un horizonte, un torrente de conciencia y un campo que se justifiquen a sí mismos y que

* admita, sin embargo, la posibilidad de otros horizontes, en la gama completa de diferencias humanas; y que

* explique la existencia actual de esas diferencias, por lo menos en principio y

* las explique de tal manera que al mismo tiempo las desacredite, si

prueban ser, no auto justificadoras, sino auto destructivas y que,
* las desacredite de tal modo que, no obstante se dé su ocurrencia actual, sigan siendo posibles, plausibles y convincentes.

(v) Teniendo esto en cuenta, la realidad prioritaria que a la vez puede fundar los horizontes, la crítica de los mismos y la determinación del campo es la realidad del **sujeto en cuanto sujeto** (Lonergan 2001, 214).

El sujeto-en-cuanto-sujeto no es cualquier objeto conocido objetivamente, ni el sujeto conocido objetivamente, porque todos los objetos son conocidos dentro de algún torrente o flujo de conciencia y por ello dentro de un horizonte; y se ha sostenido que tales objetos no pueden justificar ningún horizonte sin entrar a justificar por eso mismo todos los horizontes.

La realidad prioritaria es la realidad del sujeto-en-cuanto-sujeto; porque el sujeto-en-cuanto sujeto es a la vez consciente y realidad.

El sujeto-en-cuanto-sujeto es la realidad en el sentido de que vivimos y morimos, amamos y odiamos, nos alegramos y sufrimos, deseamos y tememos, esperamos y tememos, investigamos y dudamos. Es el *cogito* de Descartes transpuesto a la vida concreta. Es el sujeto presente a sí mismo, pero no como se lo presenta a sí mismo en una teoría o en una afirmación de la conciencia, sino como el pre-requisito prioritario (imprescindible) de cualquier presentación, como condición *a priori* de cualquier flujo o torrente de conciencia (incluyendo los sueños).

Nuestro argumento es que la realidad prioritaria no es el objeto-en-tanto-objeto ni el sujeto-en-tanto-objeto; así que sólo queda el sujeto-en-cuanto-sujeto; y éste sujeto-en-cuanto-sujeto es a la vez realidad y algo a descubrir mediante la conciencia.

El argumento de Lonergan no prueba que en el sujeto-en-cuanto-sujeto vayamos a encontrar le evidencia de las normas y de los principios invariantes para una crítica de los horizontes; prueba que, a menos que la encontremos allí, quizás nunca la encontremos del todo (Lonergan 2000, 215).

A mi entender, éste es el lugar en donde la pregunta heideggeriana por cómo es un ser humano podría haber hallado una respuesta operativa, no hipotética, fundacional, e inmune al peso del substancialismo moderno. El sujeto-en-cuanto sujeto es el punto de toque 'óntico' que estando dado, es simultáneamente algo a descubrir mediante un proceso dialéctico de

auto apropiación. La ontología de la hermenéutica de la facticidad no es, entonces, ni por un instante, una indicación formal vacía. En el sujeto tal y como es, comienza a caminarse el camino que se va creando en búsqueda de sentido y orientación de la existencia.

Ahora bien, este giro hacia el sujeto-en-cuanto-sujeto, esta función primaria de la filosofía de invitar al sujeto –tal y como es– a que emprenda el camino de la auto apropiación de su interioridad personal y comunal, camino que nos abre al campo de la interioridad, es un giro que obedece a una exigencia metódica del control de la significación humana (Lonergan 1972, C. 3). No es un fin en sí mismo. Si bien este nuevo territorio es distinto al del sentido común y al de las ciencias, y en él hemos de vivir una experiencia ante-predicativa, pre-conceptual y pre-judicativa de nuestros dinamismos, su finalidad consiste en reconstruir éstos y otros universos del discurso y de la acción humana a la luz de la normatividad descubierta en lo más hondo de estos dinamismos: nuestro apasionamiento puro, desprendido, desinteresado, ilimitado e irrestricto por el ser. Sin esta advertencia al Ser-en-cuanto-Ser, por la mediación metódica de la atención al ser de este sujeto-en-cuanto-sujeto, al carácter único de la presencia que tenemos nosotros mismos en-cuanto-sujetos, toda empresa metódica está condenada al fracaso (Plants 2004, 20). Este giro, en lo que pueda asemejarse a la terminología heideggeriana, es pasar de una ontología, que es el *logos*, la palabra acerca del ser, el juicio acerca del mismo, a lo óntico, a lo que uno es (Lonergan 1990, 15; 2001, 215).

La apreciación contemplativa y admirada del mundo es fundamento y consecuencia de la auto apropiación. Ésta arranca con la pregunta: "¿quién y qué soy yo?" O, "¿por qué hay algo y no más bien nada?", y ha de culminar en un segundo tipo de inmediatez, en una respuesta apreciativa y sorprendente al misterio, en el que se han inspirado mis preguntas que sólo traerán preguntas ulteriores sobre lo desconocido conocido. El 'sujeto en cuanto sujeto' es una esperanza bien temperada: "*our course is in the night; our control is only rough and approximate; we have to believe and trust, to risk and dare*" (Lonergan 1988, 224; Plants, 2004).

No sabemos por qué la relevancia de esta noción, de este horizonte y de este campo sigue aún en la penumbra impidiéndonos saber, además, qué

nuevos caminos podrían construirse a partir de allí y, qué tantos otros habría que desandar. Quizás la rotunda y grotesca desconfianza hacia el sujeto que esgrime la oleada más reciente de la modernidad, de la cual Heidegger no alcanzó a liberarse del todo, explique no sólo el olvido del ser, sino, al mismo tiempo, el olvido fáctico y metódico decisivo: el del sujeto-en-cuanto-sujeto[3].

2. Si bien Heidegger –en estas *Lecciones de Friburgo*– acierta incontestablemente en arraigar el método en el núcleo mismo de la metafísica y en advertir una y otra vez su carácter dinámico –en marcha–, orientador, crítico, fundacional, a través de la necesidad de una historia crítica radical, de una hermenéutica de la facticidad, de una fenomenología del existir, fundarlo ahora en las estructuras dinámicas del sujeto-en-cuanto-sujeto, como lo plantea Lonergan en 1972, nos permitirá construir un cuadro más integral, diferenciado y cooperativo del método (o metodología fundacional), en términos de especialidades funcionales de la conciencia.

Hacia 1965, al juntar las puntas de los dedos de sus manos, Lonergan descubre la pista para su ulterior *Método en Teología*, y fue tal su conmoción que salió súbitamente de su cuarto para mostrarle al primero que encontró la figura manual de lo que más tarde se formularía como un volcar nuestras operaciones en cuanto intencionales hacia nuestras operaciones en cuanto conscientes o, más precisamente, que: "un método es un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas que produce resultados acumulativos y progresivos" (Lonergan 1972, 4)[4]. Es ese método el que, a mi entender, nos ayudará a recrear un nuevo diálogo hoy, entre presente, pasado y futuro, en el interior de nuestras matrices culturales concretas y

---

3 ¿Fue este último olvido el que lo indujo diez años después de las Lecciones de Friburgo, a promover el nacional-socialismo, el anti-semitismo, la quema de libros de autores de estirpe judía: Eistein, Freud, los Mann, Kafka y otros judíos intelectuales, a expulsar profesores semitas de la universidad, el tomar un voto público por el Führer y el impugnar en público a quienes no lo siguieron, acelerando así el ciclo no sólo de su silencio personal sino el de la decadencia y desintegración posterior? (Safranski 1997, 269-292) La historia lo dirá.

4 En este método no todo es hermenéutica, ni dialéctica, ni racionalidad comunicativa; antes bien, se trata de un esquema integral de cooperación, interdependencia y trabajo grupal de tareas de un proceso que parte de datos y llega a resultados, que tienen que ver con: la exploración de los datos, la interpretación, la historia, la dialéctica, las fundaciones, las doctrinas –o planes, políticas de desarrollo y cursos de acción–, las sistemáticas y las comunicaciones (Lonergan 1972, 125-368).

en el interior del macro contexto de nuestra historicidad humana siempre urgida de cuidado. El camino ya se ha emprendido, así –"You know, Phil, this is going to take 150 years"– pueda tomarnos ciento cincuenta años trazar su recorrido recorriéndolo (McShane 2002, 1-2).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Primarias

Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad.* (13 Sesiones de Lecciones en Friburgo, 1923). J. Aspiunza (Trad.). Alianza: Madrid, 2000.

________. *De camino al habla.* Balmes: Barcelona, 1987.

Lonergan, Bernard. *Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism.* CWL 18. UTP: Toronto, 2001.

________. *Understanding and Being.* CWL 5. UTP: Toronto, 1990.

________. "Existenz and Aggiornamento". *Collection.* CWL 4, 1988.

________. *Method in Theology.* N. York: Herder & Herder, 1972. Trad. Castellana: G. Remolina, *Método en Teología,* Salamanca: Sígueme, (1988).

Secundarias

Barrera P., Jaime. "El Tao de *Método en Teología*". *Theologica Xaveriana.* N° 149: 227-230. 2004.

De la Maza, Luis M. "Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer". *Teología y Vida,* 46, 1/2, Santiago de Chile: 122-138. 1995.

J. Kanaris & M. J. Doorley (Eds.). *In Deference to the Other.* SUNY: Albany, 2004.

Lawrence, F. G. "Lonergan's Post-Modern Subject". *In Deference to the Other.* Kanaris & Doorley (Eds.). SUNY: Albany, 2004.

P. McShane & B. Anderson. *Beyond Establishment Economics. No thank-you Mankiw.* HALIFAX: Axial Press, 2002.

Plants, Nicholas. "Decentering Inwardness". *In Deference to the Other.* Kanaris & Doorley (Eds.). SUNY: Albany, 2004.

Ritter, Harry. *Dictionary of Concepts in History*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, Inc, 1986.

Safranski, Rüdiger. *Un Maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*. Tusquets: Barcelona, 1997.

Zapardiel, José E. "Hermenéutica de la facticidad y fenómeno narrativo". *Revista de Filosofía*. 3.ª época. Vol. XIII, No. 24. 2000.

LA SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA

CARLOS ENRIQUE RESTREPO

En buena medida el filosofar de Heidegger es susceptible de ser interpretado según su toma de posición –disímiles y contradictorias– respecto a la noción de metafísica y a la identificación de la filosofía con la metafísica. Para el preguntar inaugurado por *Ser y Tiempo* (1927) y de cuyos rasgos esenciales ofrece una buena síntesis la conferencia *¿Qué es Metafísica?* (1929), por "metafísica" habría que comprender, efectivamente, el ámbito de la "pregunta por el Ser" en cuanto pregunta conductora de la filosofía, sobretodo, en cuanto pregunta que pone en juego la realización de la esencia del *Dasein,* en el sentido de que con ella al *Dasein* le va de modo manifiesto su ser-en-el-mundo de manera original y como asunto de una investigación expresa. La metafísica, en su acepción dominante de "pregunta por el Ser", aparece de este modo como la tarea inherente al hombre, quien por medio de ella se sitúa "más allá" de los entes trascendiendo el dominio de la existencia en general, para ponerse en camino de su esencia: "El ir más allá de lo ente ocurre en la esencia del *Dasein.* Pero es que este ir más allá es la propia metafísica, y es eso lo que explica y determina que la metafísica forme parte de la 'naturaleza del hombre'. No es ni una disciplina de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental del *Dasein.* Es el *Dasein* mismo" (Heidegger 2001b, 107).

La metafísica aparece, de este modo, como el correlato de la trascendencia del *Dasein.* Trascendencia significa aquí el comportamiento según el cual el *Dasein* se procura una genuina comprensión del Ser (más

allá del "término medio" y de la "caída cotidiana") en la que resida el *fundamento* de su existencia, y esto particularmente bajo el modo de la teoría. Llevada por la intención de una pregunta por el sentido del Ser, o bien, por el Ser en general, la metafísica correspondería de esta suerte al proyecto de una *ontología fundamental.* En la línea del preguntar que "mantuvo en vilo el filosofar de la Antigüedad" (Heidegger 2002, 11) y, concretamente, el filosofar de Platón y Aristóteles, dicha ontología se anotaría como un progreso "volver a afirmar la metafísica" (Heidegger 2002, 11), no sin antes pasar por la empresa de una cierta "destrucción" (Heidegger 2002, § 6, 30-37) como medida del diálogo con lo ya pensado, necesaria para liberar la pregunta de la dimensión dominante del olvido en que la tradición misma la ha hundido, hasta el punto de "convertirla en una cosa comprensible de suyo y tan clara como el sol" (Heidegger 2002, 11).

Dado su carácter preliminar, y salvo por algunas vaporosas alusiones a Suárez, a Descartes, a Kant y a Hegel, la necesidad de esta "destrucción del contenido tradicional de la ontología" (Heidegger 2002, 33) no es nunca suficientemente esclarecida en *Ser y Tiempo,* como tampoco el modo en que le atañe a la propia ontología el denominado "olvido del Ser". El desarrollo de estas cuestiones está más bien supeditado a la transformación que Heidegger mismo localiza a partir de 1930 bajo el intento "repetidamente emprendido de someter el comienzo de la pregunta [por el Ser] en *Ser y Tiempo* a una crítica inmanente" (Heidegger 2001a, 77). Configurar de manera más originaria la pregunta significa, en consecuencia, que su planteamiento ya no puede ser objeto de ninguna ontología. Esto porque de manera radical el "olvido del Ser" se torna para Heidegger la marca definitiva de la filosofía en su conjunto, es decir, de la metafísica, lo cual incluye, por supuesto, toda ontología posible. La metafísica deja de ser desde entonces la tarea esencial del *Dasein,* para convertirse en la antítesis misma del proyecto de un "pensar inicial" que de manera fundante y más original se pregunta, ya no por el Ser, sino por "la verdad del Ser".

Son sobradamente conocidas las razones por las cuales Heidegger identifica el "olvido del Ser" con la metafísica. Por lo pronto, cabe destacar el argumento repetido hasta la saciedad según el cual la metafísica se ha restringido a la pregunta por el Ser en cuanto "ser del ente", dejando al

Ser mismo impensado[1]; o en otros términos, que la metafísica desde sus inicios se mueve ya en el terreno de la diferencia ontológica ("el Ser no es ningún ente"), pero pierde de vista propiamente la cuestión del Ser para hundirse en el "olvido de la diferencia" (Heidegger 1988, 115). En ese sentido, y de manera concluyente, "la verdad del Ser permanece oculta para la metafísica" (Heidegger, *Carta sobre el humanismo,* 2001b, 273), argumento que Heidegger no duda en esgrimir, de un lado, para revaluar el punto de vista desarrollado en *Ser y Tiempo,* y de otro, para descalificar pretenciosamente lo que antes le reconociera al filosofar de los antiguos, y de paso, veinticinco siglos de filosofía. En efecto, "la 'pregunta por el Ser' sigue siendo siempre la pregunta por lo ente" (Heidegger, *Carta sobre el humanismo,* 2001b, 272), o bien, "desde Anaximandro hasta Nietzsche, a la metafísica le permanece oculta la verdad del Ser" (Heidegger, Introducción a *¿Qué es la metafísica?*, 2001b, 302). Aún más decididamente, a la metafísica ni siquiera le ha sido lícita la tentativa de este preguntar más original, pues si considera la diferencia ontológica es sólo desde el punto de vista de una permanente e insuperable confusión: "Alude al ente en su totalidad y habla del Ser. Nombra al Ser y alude a lo ente en cuanto ente" (Heidegger, Introducción *¿Qué es la metafísica?*, 2001b, 301).

Restringida de este modo al ente y atrapada en su propia confusión, la metafísica, en lugar de proporcionar un camino a la pregunta por la verdad del Ser, se convierte en el mayor obstáculo para su formulación. Una vez más en palabras de Heidegger, "la metafísica no sólo no abre la

1 Al respecto, y en razón de la reiterativa aparición de esta idea en los textos de Heidegger, baste citar los siguientes pasajes: 1) "Ciertamente, la metafísica representa a lo ente en su ser y, por ende, también piensa el ser de lo ente. Pero no piensa el Ser como tal, no piensa la diferencia entre ambos [...]. La metafísica no pregunta por la verdad del Ser mismo. Por tanto, tampoco pregunta nunca de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del Ser. Pero no se trata sólo de que la metafísica no haya planteado nunca hasta ahora esa pregunta, sino de que dicha pregunta es inaccesible para la metafísica en cuanto metafísica. El Ser todavía está aguardando el momento en que él mismo llegue a ser digno de ser pensado por el hombre" (Heidegger. "Carta sobre el Humanismo" *Hitos*. P. 266); 2) "Según la tradición, la filosofía entiende por cuestión del Ser la pregunta por lo ente en cuanto ente. Ésa es *la* pregunta y la cuestión de la Metafísica" (Heidegger, M. "En torno a la Cuestión del Ser".*Hitos*. P. 313).

pregunta por la verdad del Ser, sino que la cierra desde el momento en que se empeña en seguir anclada en el olvido del Ser"[2]. Contra toda apariencia, este anclaje no depende de una intención que obedezca, digamos por caso, al esfuerzo de los filósofos inscritos en la tradición metafísica. En lugar de ello, el olvido le concierne a la metafísica como su destino peculiar, tan impensado como el Ser mismo. En ese sentido, no puede ser atribuido a cierta negligencia humana, al modo de una omisión o inadvertencia psicológica[3]. El olvido se copertenece a tal punto con el Ser que alcanza la inminente dimensión de un destino. Quizás esta enigmática copertenencia tenga lugar en razón del inherente movimiento de ocultamiento y sustracción que caracteriza para Heidegger todo acontecer original del Ser, por ejemplo, la *Lichtung*, o el *Ereignis* mismo. Quizás incluso el olvido sea más positivo que toda la infructuosa empresa de la metafísica, la cual, según Heidegger, está siempre próxima a reducir el Ser a una mera habladuría. Quizás el olvido de ese Ser heideggeriano, que como el Dios de la teología negativa sólo se muestra ocultándose, funcione como su más efectiva custodia o guarda[4], lo cual vuelve entonces paradójica toda tentativa de hacerlo tematizable, aún bajo la forma de un "pensar rememorante" que se situaría ya en "el otro comienzo". Es el mismo Heidegger quien sugiere en ocasiones –y sin aventurar al respecto demasiadas consideraciones– esta asociación de ocultación y olvido[5]. Baste por el momento señalar que lo que Heidegger

2 Ver: Heidegger. "Carta sobre el Humanismo". *Hitos*. P. 283. Cf., "Introducción a ¿Qué es Metafísica?". *Hitos*. P. 303: "Casi parece como si, por el modo en que piensa el Ser, la metafísica estuviera destinada sin ella saberlo a ser la barrera que impide la referencia inicial del Ser a la esencia del hombre". Ver también: "En Torno a la Cuestión del Ser". *Hitos*. P. 329: *"La pregunta por la esencia del Ser se apaga y se extingue si no se abandona el lenguaje de la metafísica, porque el representar metafísico impide pensar la pregunta por la esencia del Ser"* [La cursiva es del texto original].

3 "No es que el olvido sólo afecte la diferencia por lo olvidadizo del pensar humano" (Heidegger 1988, 115). "La propia metafísica no sería una mera omisión de una pregunta que aún queda por pensar. No sería un error. En cuanto historia de la verdad de lo ente como tal, la metafísica habría acontecido a partir del destino del propio ser". (Heidegger 2003a, 196).

4 "La metafísica sería en su esencia el misterio impensado –porque guardado– del propio ser". (Heidegger 2003a, 196)

5 Numerosos pasajes de *Parménides* (Heidegger 2005) se ocupan estrictamente de esta relación.

denomina "historia del Ser" no es otra cosa que el creciente despliegue de este olvido, en la sucesión de las etapas filosóficas. Si Hegel consideró la historia en general –y en particular, la de la filosofía– como un progreso en el que el espíritu devenía cada vez más autoconsciente hasta alcanzar efectivamente su autoesclarecimiento en el saber absoluto, para Heidegger, por el contrario, la metafísica no puede pretender ningún progreso, por cuanto su desarrollo sólo ofrece las múltiples destinaciones que encubren el olvido del Ser desde los más remotos inicios de su preguntar: "La historia del Ser comienza, y además necesariamente, con el *olvido del Ser*" [La cursiva es del texto original] (Heidegger 2003, 195).

Llevados a este punto, la metafísica, cuya reafirmación habría significado un progreso –al menos según la cándida insinuación inicial de *Ser y Tiempo*–, ahora sólo puede y tiene que ser superada. Y no a la manera de esa "destrucción de la ontología" que antes Heidegger reconocía incluso como una empresa positiva, como si se tratase de una *Aufhebung* hegeliana, cuya función negativa sólo resultaría "indirecta y tácita" (Heidegger 2002, 33). Lo negativo de la superación (*Überwindung* y no *Aufhebung*) se convierte ahora en una explícita y directa "tarea del pensar", el cual, para abrirse paso hacia el Ser mismo, tiene que recurrir a la dramática proclamación de un "final de la filosofía" que, en cierta perspectiva contemporánea, habría que sumar a ese prontuario de muertes que no cesan de declarar los pensadores de Occidente (que por algo es la tierra del ocaso): la "muerte de Dios", la "crisis de los fundamentos", la "muerte del yo", nihilismo que cobra la forma de un "apocalipsis conceptual"[6]. Dice a este respecto Heidegger, al final de la

6 Jacques Derrida ha usado en este sentido la noción de "apocalipsis", con la explícita alusión al tono oracular de Heidegger: "Entre los numerosos rasgos que caracterizan un escrito de tono apocalíptico, aislemos provisionalmente la predicción y la predicación escatológica, el acto de decir, predecir o predicar el fin, el límite extremo, la inminencia de lo último [...]. Yo os lo digo, no es solamente el fin de esto sino también y en primer lugar de aquello: el fin de la historia, el fin de la lucha de clases, el fin de la filosofía, la muerte de Dios, el fin de las religiones, el fin del cristianismo y de la moral (esa fue la ingenuidad más grave), el fin del sujeto, el fin del hombre, el fin de Occidente, el fin de Edipo, el fin de la tierra, *Apocalypse now;* yo os lo digo, el fin en el cataclismo, el fuego, la sangre, el terremoto fundamental, el napalm que desciende del cielo desde los helicópteros, como las prostitutas, y también el fin de la literatura, el fin de la pintura, del arte

Carta sobre el "Humanismo": "Ya es hora de desacostumbrarse a sobreestimar la filosofía y pedirle más de lo que puede dar. En la actual precariedad del mundo es necesaria menos filosofía, pero una atención mucho mayor al pensar, menos literatura, pero mucho mayor cuidado de la letra. El pensar futuro ya no es filosofía, porque piensa de modo más originario que la metafísica, cuyo nombre dice la misma cosa" (Heidegger 2001b, 297)[7].

Con todo, son precisas las aclaraciones de rigor. El final de la filosofía no tiene nada que ver con su decadencia o incapacidad. Muy por el contrario, "significa acabamiento de la metafísica" (Heidegger 2001a, 78) en el sentido de que ella ha alcanzado su consumación, vale decir, su máxima realización, y esto sobre todo en esa articulación de la voluntad que aparece hoy en el modo de la técnica planetaria que es –gracias a una forzada interpretación de Nietzsche– la figura última de la voluntad de poder. En algún sentido, es como si la superación de la metafísica fuese señalada por la propia metafísica cuando ésta cumple definitivamente el destino que la cubre. El nihilismo, en cuanto época del extremo olvido del Ser, y aún la técnica en cuanto olvido de este olvido, son ya el principio de una superación nacida no de una carencia sino de un exceso, de la sobreplenitud de la propia metafísica en la coronación de su figura destinal que entraña al mismo tiempo su agotamiento. Entonces a la metafísica en su *estadio final* "no le queda sino pervertirse y desnaturalizarse", pues "al haberse privado hasta cierto punto a sí misma de su propia posibilidad esencial, ya no se divisan otras posibilidades para ella" (Heidegger 2003a, 157)[8].

Podemos, entonces, entender esta superación como el movimiento que va desde la metafísica hacia lo impensado por ella, desde el filosofar

---

como cosa del pasado, el fin del psicoanálisis, el fin de la universidad, el fin del falocentrismo y del falogocentrismo, ¿y de cuántas cosas más? [...] Y si Heidegger piensa el *Überwindung* de la metafísica o de la onto-teología, y de la escatología que le es inseparable, es en nombre de otra escatología". (Derrida 1994, 47-49).

7 "Se puede suponer que en cuanto teoría y construcción cultural la filosofía desaparecerá y también puede desaparecer en su forma actual..." (Heidegger 2003a, 190-191). "Todavía le queda reservada –secretamente– al pensar una tarea desde el principio hasta el final en la Historia de la Filosofía; tarea no accesible a la Filosofía en cuanto metafísica, ni menos todavía a las ciencias que provienen de ella" (Heidegger 2001a, 80-81) .

8 Ver: Heidegger 2000, 271-323; 2001a, 79; 1994 § XI, 72-73.

hacia el pensar inicial, desde el olvido del Ser hacia su verdad como lugar del "otro comienzo". A este propósito apunta el medio efectivo del que se vale la superación: la acrobática operación del pensamiento que Heidegger denomina el *paso atrás*[9]. Hay que reconocer la debilidad ínsita a esta tentativa, la cual es al mismo tiempo su potencia. Heidegger no llega a concretarla nunca tras largos rodeos ni a pesar de las vacilaciones y extravíos (sin mencionar la adhesión fascista) por los que tiene que pasar su meditación. Que no se trata de un llano retorno a los más tempranos pensadores de la antigüedad es algo de lo que estamos sobradamente advertidos, y sin embargo, parece que no queda sino abismarse en la nostalgia de lo griego. Que se trata de alcanzar –y esto al parecer contra Hegel– "un pensar más riguroso que el conceptual" (Heidegger, *Carta sobre el humanismo,* 2001b, 291), pero salvo quizás por el caso de los *Beiträge,* dicho pensar no parece encontrar otro refugio que la poesía.

Otra cuestión es en todo caso más apremiante, a saber: que el olvido del Ser en cuanto olvido de la diferencia ontológica, y que conduce a la confusión de Ser y ente que atraviesa toda la historia acontecida de la metafísica, delata una estructura esencialmente dominante: la constitución onto-teológica de la metafísica. En virtud de dicha estructura, la metafísica ha pensado siempre al Ser en vistas al fundamento y, en consecuencia, como ente supremo, con lo cual lo hace coincidir con la primerísima de todas las causas, la *Causa sui.* De este modo, la metafísica identifica al Ser con el concepto metafísico de Dios en cuanto ente supremo. Superar la metafísica significa más exactamente superar esta estructura onto-teológica por el movimiento que va del ente supremo y del Ser pensado como fundamento al Ser pensado como donación (*Ereignis*).

Pero la esencia onto-teológica de la metafísica, de modo semejante a como ocurre en la ambigüedad a la que da lugar la comprensión de su asunto en la exposición de Aristóteles, según la cual la metafísica es al

9 "La denominación 'paso atrás' da lugar a múltiples malentendidos. 'Paso atrás' no significa un paso aislado del pensar, sino el modo de movimiento del pensar y un largo camino [...]. El paso atrás va desde lo impensado, desde la diferencia en cuanto tal, hasta lo por pensar: el *olvido* de la diferencia [...]. El paso atrás va desde la metafísica hasta la esencia de la metafísica" (Heidegger 1988, 113-115).

mismo tiempo la ciencia de los primeros principios pero también ciencia de lo divino, nos sume en una indecidible aporía. Emmanuel Lévinas, problematizando esta cuestión en Heidegger, la expone del modo que sigue: "Para Heidegger, se trata de superar la onto-teología. Pero, ¿el fallo de la onto-teología ha consistido en tomar al ser por Dios, o más bien en tomar a Dios por el ser?" (Levitas 1994, 147). Heidegger anota al respecto, pero haciendo la aporía todavía mayor, que tal vez el pensar que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, el Dios *Causa sui,* en procura de un pensamiento todavía más original del ser, se encuentre más próximo al Dios divino (Heidegger 1988, 153).

Cómo decidir la cuestión es algo que no aparece claro. En lo sucesivo, Heidegger se ocupará de pensar lo impensado, vale decir, el Ser en la impronta del *Ereignis,* pero suscitando a su vez un nuevo impensado: Dios, más allá de la estructura onto-teológica. Bajo el postulado de la constitución onto-teológica, se torna comprensible con una mira más amplia el movimiento de la superación de la metafísica. Incluso la "muerte de Dios" y también el nihilismo, pensados a la manera de Heidegger, es decir, como el estadio final de la historia del olvido del Ser, tienen su arraigo en la onto-teología. Una vez más siguiendo a Lévinas, "el fin de la metafísica que conduce a la muerte de Dios es en realidad una prolongación de la onto-teología" (Levinas 1994, 146)[10].

De buena gana concedemos los rendimientos que la onto-teología, en cuanto marca de la metafísica, ofrece al intento de inaugurar la cuestión del Ser tal y como se le plantea al pensar inicial de Heidegger. Del mismo modo, es justo insistir en la nueva dimensión de lo impensado suscitado por ella: el afrontamiento de la cuestión teológica al margen de la metafísica superada. El pensar inicial efectivamente formula el problema del lugar de Dios, o más exactamente, del lugar de lo divino, pero subordinándolo siempre a la verdad del Ser que permanece más original. Omitiendo, por el momento,

10 Esto sin mencionar la última palabra de Heidegger en su exégesis de la "muerte de Dios" en Nietzsche, y que merece un análisis conceptual preciso: *"En su esencia, la metafísica es nihilismo"* (Heidegger 2003a, 196; 2000, 271-323).

el capítulo concerniente al "Último Dios" en los *Beiträge zur Philosophie*[11], atendamos al siguiente pasaje de la *Carta sobre el "Humanismo":*

> El pensar que piensa a partir de la pregunta por la verdad del Ser pregunta más inicialmente que la metafísica. Sólo a partir de la verdad del Ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra "Dios". ¿O acaso no tenemos que empezar por comprender y escuchar cuidadosamente todas estas palabras para poder experimentar después como hombres, es decir, como seres ex-sistentes, una relación de Dios con el hombre? ¿Y cómo va a poder preguntar el hombre de la actual historia mundial de modo serio y riguroso si el Dios se acerca o se sustrae cuando él mismo omite adentrarse con su pensar en la única dimensión en que se puede preguntar esa pregunta? (Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 2001, 287).

Aplicado unilateralmente a la verdad del Ser, desconociendo y pasando bajo silencio el aspecto teológico de la metafísica superada, y por tanto, superando sólo uno de los términos de la onto-teología –lo que casi equivaldría a una superación "a medias"–, el pensar inicial corre el riesgo de una recaída en el mismo distrito de la metafísica. La fórmula con la que tan a gusto Heidegger interpreta el filosofar de Nietzsche, que al proceder por una simple inversión de la metafísica sencillamente la prolonga, es igualmente imputable a Heidegger, a saber: que la tentativa de un pensar que sólo se mide de cara a la metafísca y en abierta confrontación con ella está igualmente supeditado a esta relación a riesgo de quedar retenido en sus predios, o bien, que al hacer incurrir al Ser en esa reiterada tematización arriesga recubrirlo del olvido que cobra todo aquello que se torna habitual hasta vaciarlo de sentido, tornándolo –como hacía la tradición– el concepto "más universal y vacío" (Heidegger 2002, 11), en lugar de salvar su trascendencia.

Sería necesario esclarecer el otro término impensado, la palabra "Dios" (que aquí, al igual que para Nietzsche, al parecer *no es es más que una*

11 Se cuenta ya al menos con dos versiones castellanas de *El Último Dios,* una de ellas en la versión íntegra de Dina Picotti (Ver: Heidegger 2003b, 323-334; 1996, 9-21).

palabra[12]), o más bien lo divino mismo, pero al margen de su reducción a la verdad del Ser. Jean-Luc Marion ha sabido como ninguno tomar parte en el asunto, arguyendo que del mismo modo que el olvido del Ser reinagura su otro comienzo, así también la superación de la metafísica en su marca onto-teológica abre un nuevo espacio de juego para replantear a Dios como cuestión. Tan legítima como la empresa de pensar el Ser mismo bajo el presupuesto del olvido, lo es captar la desaparición de lo divino que proclama el estadio final de la metafísica superada como la apertura a su experiencia más original, más allá de la onto-teología y de la idolatría conceptual de la metafísica. Esto implica reasumir la "muerte de Dios" –y con ella el nihilismo– en una especie de juego recíproco de la presencia y la ausencia. La "muerte de Dios" resulta ser, de este modo una presencia de lo divino que luce justamente sobre un fondo de ausencia. Entonces, contrariamente a la experiencia moderna, la "muerte de Dios", que es el principio del fin de la metafísica y que vuelve impracticable su preguntar, reinaugura la cuestión teológica. Jean-Luc Marion declara por ello que "la ausencia de lo divino llega a constituir el centro mismo de la pregunta por su manifestación" (Marion 1999, 32). El aporte fundamental de la obra de Jean-Luc Marion estriba en la tentativa de reasumir la "muerte de Dios" en la línea de esta especie de teofanía negativa. Lejos de interpretarla como el declinar o el ocaso de lo divino, reconoce en ella el rostro en que Dios mismo deja traslucir su "fidelidad insistente y eterna", lo que ratifica en su decir "la paternidad del Padre" (Marion 1999, 11). Esta tentativa trastoca por completo el estado de cosas en el cual se ha mantenido desde Nietzsche la interpretación de la "muerte de Dios". ¿Somos con ello remitidos a un nuevo ámbito de pensamiento en el que, contra Heidegger, son redefinidas las antiguas filiaciones de la filosofía con la teología? ¿La "muerte de Dios" esconde tras de sí la posibilidad de volver a formular a Dios como cuestión? Esta tentativa pone a su favor una nueva condición: la puesta en evidencia de la *idolatría,* no tanto estética como conceptual, como la genuina marca

12 Al respecto, véanse las sentencias de Nietzsche: "Dios es una suposición", o también "Dios es una hipótesis demasiado extrema". (Nietzsche *Así habló Zaratustra,* II Parte: "En las Islas Afortunadas; 1992, 33).

de una metafísica que ha encubierto desde siempre, ya en su origen, su esencia onto-teológica[13].

Referencias bibliográficas



Primarias

Heidegger, Martín. *Hitos.* Helena Cortés y Arturo Leyte (Trads.). Alianza Editorial: Madrid, 2001.

________. *Ser y Tiempo.* José Gaos (Trad.). F.C.E.: México, 2002.

________. "El Final de la Filosofía y la Tarea del Pensar". *Tiempo y Ser.* Manuel Garrido, José Luís Molinuevo y Félix Duque (Trads.). Tecnos: Madrid, 2001a.

________. "¿Qué es Metafísica?" *Hitos.* Helena Cortés y Arturo Leyte (Trads.). Alianza Editorial: Madrid, 2001b.

________. "La Constitución Onto-Teológica de la Metafísica". *Identidad y Diferencia.* Helena Cortés y Arturo Leyte (Trads.). Anthropos: Barcelona, 1988.

________. "La Frase de Nietzsche 'Dios ha Muerto' ". *Caminos de Bosque.* Helena Cortés y Arturo Leyte (Trads.) Alianza Editorial: Madrid, 2003a.

________. *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento.* Dina Picotti (Trad.). Biblos/Almagesto: Buenos Aires, 2003b.

________. *Parménides.* Carlos Másmela (Trad.). Akal: Madrid, 2005.

________. "La determinación del nihilismo según la historia del Ser". *Nietzsche II.* Juan Luís Vermal (Trad.). Destino: Barcelona, 2000.

________. "Superación de la Metafísica". *Conferencias y Artículos.* Eustaquio Barjau (Trad.). Ediciones del Serbal: Madrid, 1994.

________. "El Último Dios". Fabián Mié (Trad.). *Nombres. Revista de Filosofía.* Nro. 8-9. Córdoba: Noviembre de 1996. P. 9-21.

---

13 Esta tarea comprende el conjunto de la obra de Jean-Luc Marion. Principalmente remitimos a la lectura de *El Ídolo y la Distancia* (1999.) y de *Dieu sans l'être* (1991). Sin lugar a dudas, Jean-Luc Marion es el filósofo que más concienzudamente se ha ocupado en la interpretación y exégesis de la "muerte de Dios" hasta llegar a invertirla según el postulado de la *distancia* que caracteriza a lo divino en cuanto tal. Sus fecundos análisis son invaluables por cuanto, al margen de los lugares comunes, sabe leer esta "muerte" de una manera más esencial.

Secundarias

Derrida, Jacques. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía.* Ana María Palos (Trad.). Siglo XXI: Madrid, 1994.

Lévinas, Emmanuel. "Dios y la Onto-teo-logía". *Dios, la Muerte y el Tiempo.* María Luisa Rodríguez Tapia (Trad.). Cátedra: Madrid, 1994.

Marion, Jean-Luc. *El Ídolo y la Distancia.* Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille (Trads.). Sígueme: Salamanca, 1999.

________. *Dieu sans l'être.* P.U.F.: París, 1991.

Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos Póstumos.* Germán Melendez Acuña (Trad.) Norma: Santafé de Bogotá, 1992.

LOS AUTORES

NICOLÁS ALVARADO CASTILLO

Filósofo. Profesional en Estudios Literarios. Profesor instructor de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Entre sus publicaciones se encuentran varios artículos en revistas internacionales sobre estética. Sus campos de trabajos son: metafísica y estética.

AMALIA BOYER

Procedente de dos culturas (francesa y colombiana), realizó sus estudios superiores en Inglaterra: es BA en Filosofía y Letras de Anglia Polytechnic University, MA en Filosofía Continental y PhD en Filosofía de la Universidad de Warwick realizado con una beca de Colciencias. Reside en Colombia desde 2001 donde se ha desempeñado como docente e investigadora en el área de la filosofía francesa contemporánea, el pensamiento del Caribe y la filosofía feminista. Actualmente es profesora asociada en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana y dirige el "Núcleo de investigación en Estética".

LUIS FERNANDO CARDONA

Doctor en Filosofía. Profesor Titular y Director de Postgrados de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Becario de la Konrad Adenauer-Stiftung. Ha sido profesor invitado a la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense (Madrid), la Facultad de Filosofía de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (Puebla, México). Entre sus publicaciones se encuentran: *Inversión de los principios. La relación entre libertad y mal en Schelling* (Granada 2002). Varios artículos en revistas

internacionales sobre el idealismo alemán y Heidegger. Sus campos de trabajo son: Metafísica, Filosofía de la religión, Idealismo alemán.

ALFONSO FLÓREZ

Profesor titular de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. En la actualidad trabaja en el pensamiento de San Agustín, Platón y Heidegger, en una perspectiva fenomenológica, doxológica y metafísica. Entre sus publicaciones se cuentan *La ética de Meister Eckhart* (Bogotá 1983), la traducción del latín de Guillermo de Ockham, *Suma de lógica* (Bogotá 1994), *La filosofía del lenguaje de Ockham* (Granada 2002), y *San Agustín. La persuasión de Dios* (Bogotá 2004).

JAVIER GONZÁLEZ

Facatativá, Colombia. Realizó estudios de Psicología en la Universidad Nacional de Bogotá. Entre 1982 y 1992 residió en París donde obtuvo el doctorado en literatura por la Universidad de la Sorbona. Participó en el grupo que editó la revista Spirale-Inkari, publicación en la que aparecieron las primeras traducciones al francés de la poesía de Álvaro Mutis y de otras voces latinoamericanas como Martín Adán y Roberto Juarroz. Desde 1993 es profesor del departamento de Literatura de la Universidad Javeriana en Bogotá. El Fondo de Cultura Económica publicó su primera obra: *El cuerpo y la letra. La cosmología poética de Octavio Paz* (Madrid, 1990), considerada por el poeta mexicano como "un libro inteligente, sensible y generoso". En 1995 apareció su primer poemario *Hacia el alba* (Lealon, Medellín) y en 1998 *Ab-uso de palabra*, editado por la Fundación Fumio Ito. *Vigilias* (Colección Los Conjurados, Bogotá, 2005) recoge su obra creativa reciente. Se ha interesado en el romanticismo europeo y en las relaciones de la poesía y la filosofía occidentales con las tradiciones orientales. Fruto de este interés es su última publicación: *Koten: Lecturas cruzadas Japón-América Latina* (Instituto Pensar, 2005).

CARLOS B. GUTIÉRREZ

Licenciado en filosofía y letras de la Universidad Nacional de Colombia. Master of Arts por la New School for Social Research de Nueva York.

Doctor en filosofía por la Universidad de Heidelberg, con la tutoría de Gadamer. Profesor titular de la Universidad de los Andes en Bogotá. Profesor asociado pensionado de la Universidad Nacional de Colombia. Medalla Goethe de la República Federal de Alemania en filosofía. Miembro del Consejo Científico de la Fundación Internacional Marx-Engels (Amsterdam). Profesor visitante de las Universidades Nacional Autónoma de México, Ankara, Heidelberg, Morelia, Santa María y Campinas. Presidente de la Sociedad Colombiana de Filosofía (1979-1983, 1993-2000) y de la Sociedad Interamericana de Filosofía (1994-1999).

Francisco de Lara

Nacido en Madrid en 1974. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg y la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor en modalidad especial de la Universidad Industrial de Santander. Director y editor de la Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica ALEA. Autor de *Phänomenologie des Möglichseins. Die Philosophie von Martin Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen*, así como de diversos artículos sobre Heidegger. Traduce en este momento los libros de Heidegger titulados *Denkerfahrungen* (para la editorial Abada) y *Grundprobleme der Phänomenologie 1919/20* (para Alianza editorial). Dirección electrónica: fdelara@gmx.net Dirección postal: Escuela de Filosofía. Universidad Industrial de Santander. Carrera 27 Calle 9. Bucaramanga, Colombia.

Andrés Arturo Leyte

Vigo, 1956. Estudió filosofía y filología en Barcelona y se doctoró en filosofía en Madrid con una tesis sobre el Nietzsche de Heidegger. En los años ochenta trabajó como investigador becado en varias instituciones alemanas (Instituto de Filosofía de la Universidad "Ludwig-Maximilian" de Múnich y el "Archivo Hegel" de la Universidad de Bochum). Actualmente es catedrático de filosofía en la Universidad de Vigo. Colabora como investigador en la "Comisión Schelling" de la Academia de Ciencias de Baviera de Múnich y ha sido profesor invitado en la Universidad "Duke", de Carolina del Norte (EE.UU.). Ha publicado numerosos trabajos centrados sobre todo en la

Hermenéutica (Heidegger), el Idealismo alemán (Schelling), la filosofía griega (particularmente Platón y Aristóteles) y, en general, la Estética. Responsable igualmente de diferentes ediciones sobre autores clásicos y contemporáneos (Schelling, Hölderlin, Heidegger y Adorno), de quienes ha traducido varias obras. Recientemente acaba de aparecer su *Heidegger*, publicado en Alianza Editorial.

Jorge Francisco Maldonado

Profesor Asistente de la Escuela de Filosofía en la Universidad Industrial de Santander. Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Santo Tomás y Magister en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana. Ha publicado la investigación de Colciencias *Universidad Músicas Urbanas, Pedagogía y Cotidianidad* como investigador de la Universidad Pedagógica Nacional, y el libro *La Inmanencia de lo Político* en la UIS. Actualmente es becario de investigación en el programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, con el apoyo del Programa AlBan, Programa de Becas de Alto Nivel de la Unión Europea para América Latina, beca nº [E05D051767CO], en la investigación *Deleuze y la música : diferencia y política.*

Carlos Másmela

Filósofo, profesor titular del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín-Colombia). Ha desarrollado una amplia labor investigadora y docente en Filosofía. Entre sus últimas publicaciones cabe destacar: *Hegel. La desgraciada reconciliación del espíritu* (2001) y *Hölderlin. La tragedia* (2005). Asimismo, ha traducido el *Parménides* de Martin Heidegger (2005). "Todo, sistema y fuga en las Contribuciones a la Filosofía", aquí presentado, hace parte de un estudio sobre el concepto de "todo" en las *Contribuciones a la filosofía*, el cual es, a su vez, el último capítulo de una investigación sobre dicho concepto en Platón, Kant, Hegel y Hölderlin.

Carlos Alberto Ospina

Profesional en Filosofía y Letras (Universidad de Caldas), Magíster en Filosofía (Universidad Nacional) y doctorando en Filosofía (Universidad de

Antioquia). Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Autor de *Realidad y verdad en la ciencia y la técnica modernas* (Manizales), y coautor de *Modernización, modernidad y posmodernidad* (Manizales); *Nietzsche* (Bucaramanga) y *El espíritu investigativo: Del asombro a la crítica* (Pereira). Además, ha publicado numerosos artículos especializados en revistas nacionales sobre filosofía contemporánea y filosofía del arte. Ha sido director (2000-2004) y fundador de la revista Discusiones Filosóficas.

DINA PICOTTI

Licenciada en Filosofía (Universidad del Salvador), y Doctora en Filosofía (Universidad de Munich). Ejerce la docencia en universidades nacionales y privadas del país. Ha sido Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Morón y Directora de su Instituto de Pensamiento Latinoamericano; es actual Directora del doctorado de Filosofía de la Universidad de Morón. Ha sido coordinadora de la Maestría en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de la Matanza. Es actual Directora del Instituto de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad Nacional Tres de Febrero y Coordinadora de la Orientación en Estudios afroamericanos en la Maestría en Diversidad Cultural. Es investigadora-docente de la Universidad Nacional de Gral. Sarmiento y Directora de la Especialización en Filosofía Política. Investigadora en temas de filosofía contemporánea, filosofía de la historia y pensamiento latinoamericano. Autora de artículos sobre los mismos temas en revistas especializadas nacionales y extranjeras, y entre otras obras de "El descubrimiento de América y la otredad de las culturas" (1990), "El movimiento positivista argentino" (1985) (coautora), "A los 500 años del choque de dos mundos 1492-1992"(1989) (coautora), "Pensar desde América" (1995) (pról. y compilación), "Kulturen der Philosophie" (1998) (coautora). "La presencia africana en nuestra identidad" (1998). "El negro en Argentina – presencia y negación" (2000) (compil. y coautora), "Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalisation" (2002) (coautora), "El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX, t.I 'Identidad, utopía, integración (1900-1930), coautora, (2004), "La política, las palabras y la plaza" (2006) (coautora), "Diversidad cultural e interculturalidad" (2006) (coautora). Traductora

al castellano del orig.alemán de los t. 65. "Beiträge zur Philosophie-Vom Ereignis" (2003), t.68 "Hegel"(2001), "Besinnung" (2006),t.66 y "Unterwegs zur Sprache" (1989, inédito), "Uber den Anfang" (2007), t.70 de la ed. de Obras Completas de M. Heidegger, las dos primeras en Ed.Almagesto/ Bibl.Intern.M.Heid/-Biblos, Buenos Aires, la 3ª.en Ed. Bibl.Intern. M.Heidegger/Biblos

Carlos Enrique Restrepo

Licenciado en Filosofía (Universidad de Antioquia, 1998). Profesor del Instituto de Filosofía de dicha Universidad en las áreas de filosofía moderna (Hegel) y contemporánea (filosofía francesa, fenomenología). Ha publicado artículos sobre Hegel, Nietzsche y Deleuze en revistas nacionales. Actualmente adelanta su investigación doctoral en filosofía en la Universidad de Antioquia sobre La "muerte de Dios" y la superación de la metafísica, bajo la dirección de Germán Vargas Guillén. El texto incluido en este libro hace parte de su investigación doctoral, adscrita al Grupo de Investigación "Filosofías de la Alteridad" del Instituto de Filosofía (U. de A.), del cual es director. Miembro de la Fundación Comunidad y del comité editorial de la Revista Sé Cauto (Cali, Colombia). E-mail: alteridad@quimbaya.udea.edu.co

Jorge Eduardo Rivera Cruchaga

Santiago de Chile, 1927. Realizó estudios de Filosofía, Educación, Filología Románica y Teología, en la Universidad de Freiburg i. Br. (1960–1963; 1964 –1966), así como estudios privados con Xavier Zubiri en la Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, (1966–1968), y estudios de Filosofía, Teología y Filología Románica en la Universidad de Heidelberg, Alemania, (1971–1973) donde obtuvo el Doctorado en Filosofía en el año de 1972, bajo la dirección de tesis del filósofo y profesor Hans-Georg Gadamer. Actualmente se desempeña como profesor titular en la facultad de filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Durante sus estadías en Alemania, tuvo ocasión de encontrarse en varias ocasiones con el filósofo Martin Heidegger en la ciudad de Freiburg i. Br. y de asistir a cursos de los filósofos Eugen Fink y Bernhardt Welte, así como de relacionarse con el profesor Friedrich-Wilhem Von Herrman. Obtuvo las siguientes becas: de la

Universidad de Freiburg i.Br., (1961–1962); de la Fundación Alexander von Humboldt, (1964–1965, 1978 y 1988); del Ministerio de Asuntos Exteriores de España (1966–1968); del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, (1971–1973); y del Katholischer Akademischer Austauschdienst (1988). Entre las obras que ha publicado se encuentra su traducción de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger, la cual publicó inicialmente la editorial Universitaria en Santiago de Chile, en el año 1997, y que fue posteriormente publicada por la editorial Trotta. Otras publicaciones suyas son: *Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken* (Freiburg, München, 1967); *La Filosofía en la Universidad.* Editorial Universidad Católica de Valparaíso. Valparaíso, 1970; *El Banquete. Una vía hacia Dios.* Ediciones de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, 1983; En edición reducida (ad instar manuscripti). *Filosofía Griega. De Tales a Sócrates*, Valparaíso, 1985–1999. (Texto de estudio en la Universidad Católica de Valparaíso y la Universidad de Playa Ancha); *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos.* Coedición de la Universidad de Playa Ancha y Editorial Universitaria. Valparaíso, 1999; *Heidegger y Zubiri.* Coedición de Ediciones Universidad Católica de Chile y Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 2001; *Itinerarium Cordis, ensayos Filosóficos*, Brickle Ediciones 2006; *Heráclito, el esplendente*, Brickle Ediciones 2007; *En torno al Ser, ensayos Filosóficos*, Brickle Ediciones 2007.

Alberto Rosales

Licenciado en Filosofía por la UCV y Doctor en Filosofía por la Universidad de Colonia. Realizó estudios de postrado en las universidades de Friburgo i.Br y Colonia. Becario de la Humboldt-Stiftung, del DAAD de la USB y profesor invitado de la ULA. Fundador del Departamento de Filosofía de la USB y de la Revista Venezolana de Filosofía. Cofundador de la Sociedad Venezolana de Filosofía. Editor de la colección Pensamiento Filosófico de la Editorial Monte Ávila. Profesor emérito de la USB. Entre sus publicaciones están: *Transzendez und Differenz* (La Haya 1970), *Siete ensayos sobre Kant* (Mérida 1993), *Unidad en la Dispersión. Aproximaciones a la idea de la filosofía* (Caracas 2005); y escritos menores en publicaciones nacionales e internacionales en español, alemán e inglés sobre problemas de la metafísica antigua y moderna, especialmente en Kant, Husserl y Heidegger. "Movimiento y estancia del

tiempo en Heidegger", el texto aquí presentado, es una nueva versión de nuestra conferencia "Bewegung und Beharrlichkeit der Zeit bei Heidegger", pronunciada el 16 de noviembre de 2002 en la Gesamthochschule Siegen y el 21 de ese mismo mes en el Husserl-Archiv de la Universidad de Colonia. Los números de páginas sin indicación de obra corresponden a *Ser y tiempo* (5. ed., Halle 1941). El original alemán ha sido publicado en la obra colectiva *Metaphysik als Wissenschaft*, Freiburg-München 2006. Las siglas GA remiten a la edición de las *Obras Completas* de Heidegger.

ROBERTO RUBIO

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Salta (Argentina) y Doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo (Alemania). Actualmente se desempeña como profesor de Filosofía en la Universidad Alberto Hurtado en Chile. Sus áreas de investigación son la fenomenología y la hermenéutica. Es miembro de la Sociedad Argentina de Fenomenología y Hermenéutica, del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y de la Sociedad de Filosofía Fenomenológica de Tubinga.La versión impresa de "Figura y sentido: la cuestión de la configuración de sentido en Heidegger", ponencia publicada en este libro, ha sido revisada y mejorada en el marco del Proyecto Fondecyt 11060023 *La transición del pensar de Heidegger después de* Ser y Tiempo*: Figura (Bild) y formar configurador (Bilden) como sus conceptos conductores*, patrocinado por FONDECYT, Chile.

FRANCISCO SIERRA

Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Investigación y docencia en: métodos filosóficos, hermenéutica, epistemología, filosofías de la ciencia, de la comunicación y filosofía política. Estudios postdoctorales en Filosofía de la comunicación en Boston y Toronto.

FRANCO VOLPI

Profesor de Filosofía en la Universidad degli Studi di Padova (Padua, Italia) y en la Universidad de Witten–Herdecke (Alemania). Becario de la Humboldt-Stifftung. Profesor invitado a diferentes universidades europeas y americanas. Ha recibido varios premios internacionales entre los cuales sobresalen el premio de literatura Montecchio y el premio de cultura Capo

Circeo. Entre sus publicaciones más destacadas se encuentran: *Heidegger e Brentano* (1976); *Heidegger e Aristotele* (1984); *Storia della filosofia. Ottocento e Novecentto* (1991, 1997); *Il prossimi Titán. Conversazioni con Jünger* (1987); *Il nichilismo* (1996, 1997); *Guida a Heidegger* (1997). Es editor del *Lexikon der philosophischen Werke* (1988); *A Schopenhauer, Die Kunst, Recht zu behalten* (1995, 1997); *Die Kunst, guücklich zu sein* (1998). El professor Volpi se ha ocupado de la traducción al italiano de la obra de Heidegger para la editorial Mailänder Adelphi; es miembro del Consejo científico de Heidegger-Studies.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Esta publicación se terminó de imprimir
en el mes de diciembre de 2007,
en la Fundación Cultural Javeriana
de Artes Gráficas –Javegraf–
PBX 416 16 00
Bogotá, D.C., Colombia

Últimos libros publicados en esta colección:

Biopólitica y formas de vida
Ruben A. Sánchez –editor académico–

El cuerpo, fábrica del yo: producción de subjetividad en el arte de Luis Caballero y Lorenzo Jaramillo
Varios autores

Lógica clásica y argumentación cotidiana
Miguel Ángel Pérez Jiménez

Vittorio Hösle: el tercer mundo como problema filosófico y otros ensayos
Vicente Durán Casas, S.J. –editor académico–





Este libro es el resultado del *Encuentro internacional Heidegger: el testimonio del pensar*, realizado en Bogotá durante el mes de septiembre de 2006, y organizado por la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.

Este libro recoge una selección de los trabajos presentados en el encuentro por investigadores nacionales e internacionales que se han dedicado al estudio y comprensión del amplio recorrido filosófico de Heidegger. Tanto el especialista como el público en general interesado en los rumbos de la filosofía contemporánea pueden encontrar en estos trabajos consideraciones diversas sobre el camino del pensar de aquel que puede ser tenido como uno de los filósofos más influyentes de nuestro tiempo.

Leer a Heidegger nos exige hoy tomar una posición ante él; pero este tomar posición implica necesariamente proyectar un preguntar que salga al encuentro de su grandeza, es decir, que se confronte con él. Por esto, la pregunta que aún nos queda abierta es la siguiente: ¿hemos salido en la escucha de su pensar al encuentro de su grandeza? En este *Encuentro* se buscó dar un rodeo a dicha pregunta.

